

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهري

الفكر الإسلامي

وعلوم القرآن الكريم

- التعرف على القرآن
- دروس من القرآن
- القرآن والحياة
- فريضة العلم
- التقوى
- التوحيد والتكامل
- الشدائد والصعاب
- نظرة الدين إلى الدنيا
- الله هو الرزاق
- الدفاع أو الاعتداء
- تحقيق نظرية نسبية الأخلاق
- ثبات الأخلاق
- مفاهيم إسلامية
- العالم في المنظور الإلهي والمنظور المادي



الفكر الإسلامي

وعلوم القرآن الكريم

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع تلفون ٠١/٢٧٥٦٧٨

بيروت - لبنان - حارة حريك شارع دكاش بناية فواز

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري

الفكر الإسلامي

وعلوم القرآن الكريم

التقوى	العالم في المنظور الإلهي والمنظور المادي
فريضة العلم	تحقيق نظرية نسبية الأخلاق
ثبات الأخلاق	نظرة الدين إلى الدنيا
الله هو الرزاق	القرآن والحياة
دروس من القرآن	التعرف على القرآن
الشدائد والصعاب	التوحيد والتكامل
الدفاع أو الاعتداء	مفاهيم إسلامية

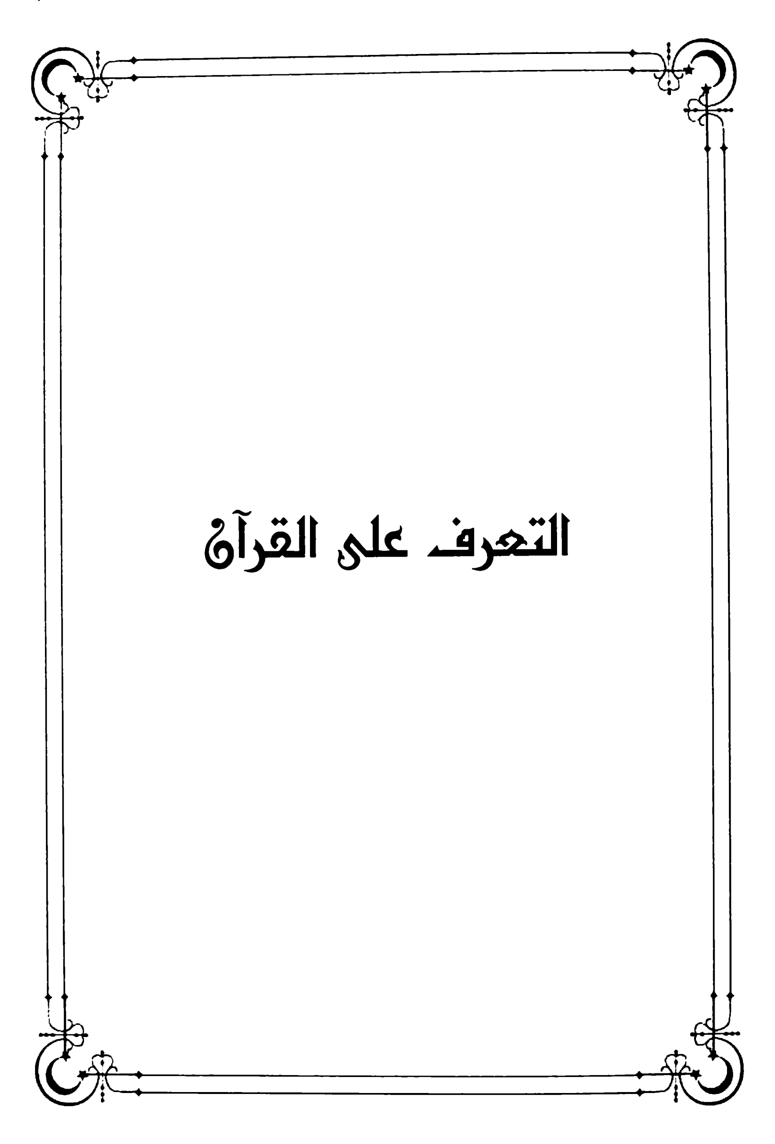


«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز..»».

الامام الخميني

سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى مطهري

التعرف على القرآن
دروس من القرآن
القرآن والحياة
فريضة العلم
التقوى
التوحيد والتكامل
الشدائد والصعاب
نظرة الدين إلى الدنيا
الله هو الرزّاق
الدفاع أو الاعتداء
تحقيق نظرية نسبيَّة الأخلاق
ثبات الأخلاق
مفاهيم إسلامية
العالم في المنظور الإلهي والمنظور المادي



التعرف على القرآن

المقدمة

المقالات التي بين يديك، ثمرة دروس للأستاذ الشهيد آية الله المطهري، ألقاها على طلبته في «جامعة شريف الصناعية» سنة ١٣٩٤ هجرية، تلك السنوات العِجاف، التي كان المجتمع الإيراني يئنّ فيها تحت سياط الثقافة الغربية المنحطَّة والتي تنزلت عليه من كُلّ جانبٍ، لتملأ فراغه الفكري، كفراً وفساداً وفجوراً وإلحاداً، وكادتْ الفاجعة الكُبرىٰ أن تقع... تلك الفاجعة التي تنشأ من نقصٍ في الأيديولوجية، وفقدٍ في البنيان الفكري المرصوص.

وفي هذا الوسط المظلم، أحسَّ أستاذنا الشهيد، بأنَّ واجبه الشرعي يفرض عليه أنْ يقومَ بالأمر، فقام مع عددٍ قليلٍ مِمَّن كانوا معه، ووقفوا في وجهِ الطوفان وقفةَ نوح وأنصاره.

بدأ آيةُ الله المطهريّ حركته الثقافية الواسعة، رغم كل المشكلات والصعاب، التي كانت تواجهه في هذا الطريق الشاق الوعر؛ ورغم عدم قبول ذلك المجتمع الفاسد، لهذه الثورة العارمة.

غير أنَّ رجال الدِّين الملتزمين لم يُرعبهم ذلك السيل الإلحادي المنحرف، ولم يصغوا إلاَّ إلى نداء إمامهم وقائدهم الإمام الخميني، الذي حثَّهم وحرَّضهم على الحركة السريعة لمقابلة الانحراف المقبل، من الشرق الكافر والغرب المشرك؛ فقاموا بالنضال الثقافي وفي مقدّمتهم الشهيد المطهري.

وهذا الكتاب الصغير في حجمه، والعظيم في محتواه، جزء صغيرٌ جداً من الآثار القيِّمة الكثيرة، التي خلَّفها أُستاذنا الشهيد خلال السنوات العِجاف.

إلاَّ أنَّ هذا البحث القيّم، لم يكتمل بسبب اعتداء جلاوزة الشاه المقبور، على حرم الجامعةِ وتعطيلِ الدروس، وتعطيل الجامعةِ أيضاً.

وهذه المقالة التي تبحث في سبل التعرُّف إلى القرآن، ولو أنَّها لم تكتمل، بسببِ تلك الظروف الاستثنائية، إلاَّ أنَّها ـ مثل جميع أقوال وأفكار الأستاذ الشهيد ـ أفكار جديدة حيَّة مبتكرة تستحقّ من ملةِ الفكر كُلَّ تقديرٍ وتبجيل.

٢٧ ربيع الثاني سنة ١٤٠٢هـ

ضرورة معرفة القرآن

معرفة القرآنِ لكُلِّ شخصٍ بعنوانِ أنَّه إنسانٌ عالم، ولكُلِّ مؤمنٍ على أساس أنَّه فرد مؤمن، أمرٌ واجبٌ وضروري.

أما بالنسبةِ إلى العالم الخبير بشؤون الناس والمجتمع، فمعرفة القرآن ضرورية، لأنَّ هذا الكتاب عاملٌ مؤثّرٌ في تكوين مصيرِ المجتمعاتِ الإسلامية؛ بل وفي تكوين المجتمعات البشرية.

نظرة إلى التاريخ توضّح لنا هذه النقطة؛ وهي أنَّه لا يوجد كتاب في التأريخ، أثّر كالقرآن في حياةِ الإنسان، وفي تكوين المجتمعات البشرية[١].

ولهذا الغرض، فإنَّ القرآن يدخل ضمنَ مبحث علم الاجتماع، وضمن الموضوعات التي يهتمّ بها هذا العلم، ومعنى كلامنا أنَّ البحث والتحقيق حول تأريخ العالم خلال ١٤ قرناً بصورةٍ عامَّة، ومعرفة المجتمعات الإسلامية بصورةٍ خاصَّة، من دونِ معرفةِ القرآن، أمرٌ محال.

وأمَّا ضرورة معرفة القرآن لِكُلّ مسلم مؤمن؛ فإنَّها تأتي لكونِ القرآن، المنبع الأصلي والأساسيّ للدِّين والإيمان وفكر كل مسلم، ولأنَّه (القرآن) يهب الحياة حرارةً وروحاً وحرمةً ومعنى.

القرآن ليس مثلَ بعضِ الكتب الدينيَّة التي تعرض مجموعةً من المسائلِ

---

(١) وأما في أيّ اتجاه كان هذا التأثير؟ وهل حوَّل مسيرة التأريخ إلى جهة السعادة ورفاهية البشرية أم إلى جهة الانحطاط والنقص؟ وهل كان بسببِ تأثير هذا القرآن، أن وُجدت حركة وثورة في التأريخ، وجرى دم جديد في عروق المجتمعات البشرية أم بالعكس؟ أنَّه موضوع خارج عن نطاق بحثنا هذا.

الغامضةِ حولَ الله والخلقة والكون، أو تعرض ـ على الأكثر ـ مجموعةً من النصائح الخلقيَّة العادية ولا غير، حتى يضطر المؤمنون إلى أخذ أفكارهم ومعتقداتهم ومفاهيم حياتهم من منابع أُخرى.

القرآن عَرَض ووضّح أُصول العقائد والأفكار التي يحتاج إليها الإنسان، على أساس أنَّه موجودٌ مؤمن وصاحبُ عقيدة.

وهكذا بيّن القرآن الأُصول التربوية والخلقية والأنظمة الاجتماعية والروابط الأُسرية، إلاَّ أنَّه يُبقي التفصيل والتفسير، وأحياناً الاجتهاد، وتطبيق الأُصول على الفروع، فذلك موكول إلى السُنَّة أو الاجتهاد (استنباط الأحكام).

ولذا تتوقَّف الاستفادة من أيّ منبع آخر على معرفة القرآن مقدّماً. القرآن مقياسٌ ومعيارٌ للمنابع الأُخرى، وعلينا أنْ نطبّق الحديث والسنَّة مع المعايير القرآنية، فلو تطابقتْ معها قبلناها، ولو لم تطابقها رفضناها.

وأمَّا أكبر المنابع اعتباراً وتقديساً عندنا بعد القرآن؛ هي: الكتب الأربعة في الحديث (الكافي، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، الاستبصار)؛ وفي الخطب: نهج البلاغة؛ وفي الأدعية: الصحيفة السجَّاديَّة؛ وكل هذه المنابع متفرِّعة من القرآن ولا نقطع بها كما نقطعُ بالقرآن؛ أي إنَّ حديث الكافي: نستطيع أنْ نأخذ به ونستدلّ عليه عندما نطبّقه مع القرآن، ولا بدَّ أنْ يتطابق معه ومع تعاليمه ولا يختلف معه شيئاً.

كان الرَّسول الأعظم والأئمَّة الأطهار عليهم السلام يقولون (بما معناه):

اعرضوا أحاديثنا على القرآن، فإنْ لم تنطبق معه فاعلموا أنَّها مزوَّرة مجعولة، نحن لا نقول خلافاً للقرآن.

أقسام معرفة القرآن:

الآن، وبعد أنْ علمنا ضرورة معرفة القرآن، لا بدَّ أنْ نرى ما هي طريقة معرفة هذا الكتاب؟

لمطالعة وفهم أيّ كتاب بصورةٍ عامة، هناك ثلاثة أقسام للمعرفة لا بدَّ منها:

أوّلاً: المعرفة الإسناديَّة أو الانتسابيَّة:

في هذه المرحلة، نريدُ أنْ نعرف مدى ضرورة انتساب الكتاب إلى كاتبه؛ لنفرض مثلاً: أنَّنا نريدُ أنْ نعرفَ ديوان «حافظ» أو «خيَّام»، في المقدمة لا بدَّ من معرفة أنَّ ما اشتُهر من ديوان حافظ، له كلّه أم أنَّ بعض الكتاب له والباقي يُنسب إليه، وهكذا بالنسبة إلى خيَّام أو غيرهما. هنا لا بدَّ من الاستعانة بنُسَخ الكتاب أقدمها وأكثرها اعتباراً، ونُلاحظ أنَّ جميع الكتب لا تستغني عن هذا النوع من المعرفة. ديوان «حافظ» الذي طبعه المرحوم «القزويني» واستفاد فيه من أكثر النسخ اعتباراً، يختلف اختلافاً كبيراً مع النسخة الموجودة في كثيرٍ من البيوت والمطبوعة في «بمبئي».

وعندما تُلقي نظرةً إلى «رباعيات الخيَّام» ربَّما ترى ٢٠٠ (رباعيَّة» في منزلةٍ واحدةٍ ومستوى واحد تقريباً، وإذا كان فيها أيّ اختلاف فإنَّه كاختلاف أشعار كُلّ شاعر، مع العلم بأنَّنا لو رجعنا تأريخيّاً إلى الوراء واقتربنا من عصرِ الخيَّام، لرأينا أنَّ المنسوب إليه قطعاً يقل عن ٢٠ رباعية، والباقي يُشكُّ في صحَّة انتسابه إليه، أو أنَّه من نظم شعراء آخرين دون شك.

وعلى هذا فإنَّ أولى مراحل معرفة الكتاب هي أن نرى مدى اعتبار إسناد الكتاب الذي بين يدينا إلى مؤلِّفه. وهل يصحّ إسناد كلّ الكتاب أم بعضه إليه؟ وفي هذه الحالة كم في المائة من الكتاب نستطيع تأييد إسناده إلى المؤلف؟ وعلاوةُ على ذلك، بأيّ دليلٍ نستطيع أن ننفي ونؤيّد بعضاً ونشكّ في البعض الآخر؟

القرآنُ مستغنٍ عن هذا النوع من المعرفة، ولهذا فإنَّه يُعتبر الكتاب الوحيد (الذي يصحّ إسنادُه) منذُ القِدم، ولا يُمكننا الحصول على أيّ كتاب قديم قد مضت عليه قرون من الزمان وبقي إلى هذا الحدّ صحيحاً معتبراً دون شُبهة. وأمَّا الموضوعات التي تُطرح أحياناً، من قبيل المناقشة في بعض السور أو

بعض الآيات، فإنَّها موضوعاتٍ خاطئةٍ ولا داعي لعرضها في الدّراسات القرآنية؛ القرآن تقدَّم على علم معرفة النّسخ، ولا يوجد أدنى ترديد في أنَّ الذي جاء بهذه الآيات من الله عزَّ وجلَّ، هو محمَّد بن عبد الله ﷺ.

جاء بها عنواناً للإعجاز، لأنَّها كلامُ الله، ولا يقدر أحدٌ أنْ يدَّعي أو يحتمل وجود نسخةٍ أُخرى غير هذا القرآن، ولا يوجد في العالم مستشرقٌ واحدٌ، يبدأ ـ في بحثه عن القرآن ـ بالتحقيق حولَ نُسخِ القرآن القديمة، (فلا توجد هناك نسخ متعدّدة من القرآن)؛ وبالرّغم من أنَّ هذه الحاجة (حاجة ملاحظة النسخ القديمة) موجودة لدى التحقيق في التوراة والإنجيل والشاهنامه (للفردوسي) وديوان سعدي وأيّ كتاب آخر؛ فإنَّ القرآن لا يُقال بحقه مثل ذلك.

والسرّ في هذا الأمر ـ كما تقدَّم ـ هو تقدّم القرآن على علم معرفة النسخ. القرآن علاوة على أنَّه كتاب سماوي مقدَّس وأتباعه ينظرون إليه بهذه العين، فإنَّه أصدق دليلٍ على صدقِ ادّعاء الرسول ويُعتبر أكبر معجزاته.

وإضافةً إلى ذلك، فإنَّ القرآن ليس مثلَ التوراة التي نَزلَتْ مرَّةً واحدة، حتَّى يصحّ هذا الإشكال: ما هي النسخة الأصلية؟ بل، إنَّ آيات القرآن نزلتْ بالتدريج وطوال ثلاثة وعشرين سنة.

ومن اليوم الأوَّل لنزولِ القرآن، تنافس المسلمون على تعلّمه وحفظه وفهمه، كما يتهالك الظمآن على شرب الماء، وخصوصاً إنَّ المجتمع الإسلامي وقتئذٍ كان مجتمعاً بسيطاً، ولم يكن هناك كتابُ آخر لا بدَّ للمسلمين من حفظهِ وفهمهِ إلى جنب القرآن.

خلوّ الذّهن، فراغ الفكر، قُوَّة الذاكرة وعدم الإلمام بالقراءة والكتابة كلها كانت الدافعَ إلى أنْ تركّز المعلومات السمعيَّة والبصريَّة لدى الإنسان المسلم وفي ذاكرته تركيزاً قويّاً. ولأجلِ ذلك، فإنَّ موافقة بيان القرآن مع عواطفهم وأحاسيسهم، أدَّىٰ إلى تركيزه في قلوبهم كما يرتكز الرسم المحفور في الصخر.

كانوا يقدِّسونه باعتباره كلام الله لا كلام البشر، ولا يسمحون لأنفسهم أنْ يُغيِّروا كلمةً واحدةً، بل حرفاً واحداً فيه أو أنْ يُقدِّموا أو يؤخّروا حرفاً، وكان كُلُّ همّهم أنْ يقتربوا من الله بتلاوة هذه الآيات (تلاوةً صحيحةً).

علاوةً على كُلِّ هذا، فإنَّ ذكر هذه النقطة ضرورية، وهي أنَّ الرسول الأكرم ﷺ منذُ الأيَّام الأُولى، انتخب عدداً من خواصّ الكُتَّاب، ويُعرفون باسم «كُتَّاب الوحي»؛ وتُحسب هذه ميزة للقرآن، إذْ إنَّ الكتب القديمة لم تكن كذلك، كتابة كلام الله منذ البدء تُعتبر عاملاً قطعيّاً لحفظِ القرآن وصونه من التحريف.

وهناك سببٌ آخر لحسنِ تقبّل القرآن لدى الناس، وهو الناحية الأدبيَّة والفنيَّة القويَّة للقرآن، والتي يُعبَّر عنها بالفصاحة والبلاغة؛ الجاذبية الأدبيَّة الشديدة للقرآن، كانت تدعو الناس بالتوجّه إليه، والاستفادة منه بسرعة، وذلك خلافاً للكتب الأدبيَّة الأُخرى، التي يتصرّف فيها رُوَّاد الأدب كيفما يشاؤون، ليكملوها حسب تصورهم. وأمَّا القرآن، فلا يجيز أحدٌ لنفسه التصرّف فيه، لأنَّ هذه الآية ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾﴾[١]. وآياتٍ أُخرى توضّح مدى عقوبة الكذب على الله، وعندما تتمركز هذه الآيات في مخيّلته ينصرف عن هذا الأمر.

وبهذا الترتيب، قبل أنْ يرى التحريف له طريقاً إلى هذا الكتاب السَّماوي، تواترت آياتُه ووصلت إلى مرحلة لا يمكن إنكار أو تحريف حرفٍ واحدٍ منه. ولذا، لا يلزمنا البحث في هذه الناحية من القرآن، كما أنَّ كُلّ عارفٍ للقرآن في العالم لا يرى لنفسه ضرورة البحث في هذا المجال.

هنا لا بُدَّ أنْ نتذكّر نقطةً واحدة، وهي أنَّه بسببِ سعةِ نطاق الحكومة الإسلامية، واهتمام الناس الشديد بالقرآن، وبواسطة بُعد عامَّة المسلمين عن المدينة (المنوَّرة) التي كانت مركزَ الصحابة وحُفَّاظ القرآن؛ فإنَّ احتمال خطر

---

(١) الحاقة، الآية ٤٤ ـ ٤٦.

بروز تغييرات متعمّدة أو غير مقصودة في نسخ القرآن كان أمراً وارداً، خصوصاً بالنسبة إلى المناطق النائية على الأقل.

إلاَّ أنَّ فطانة ودقَّة مراقبة المسلمين مَنَعتا حدوث هذا الأمر فالمسلمون منذ أواسط القرن الأوَّل للهجرة احتملوا هذا الخطر، ولذلك استفادوا من وجودِ الصحابة وحفَّاظ القرآن، ولتجنُّب أيّ خطأ أو اشتباه، عمداً كان أو سهواً في المناطق البعيدة، فإنَّهم استنسخوا نسخاً مصدَّقة (من قبل الصحابة الكبار وحُفَّاظ القرآن) من القرآن. ووزَّعت هذه النسخ من المدينة إلى الأطراف، ولذلك قطعوا الطريق إلى الأبد على ظهورِ مثلِ هذهِ الاشتباهات أو الانحرافات، وخصوصاً من قبل اليهود الذين يُعتَبرون أبطالاً في فنّ التحريف.

ثانياً: المعرفةُ التحليليَّة:

هذه المرحلة تعني بتحقيق تحليلي حول الكتاب؛ أي توضيح أنَّ هذا الكتاب يشتمل على أي موضوعات، وما هو الهدف الذي وضع له؟ ما رأيه حول الإنسان؟ ما هي نظرته إلى المجتمع؟ وكيفية عرضه الموضوعات وطريقة مقابلته للمسائل المختلفة؟ هل له نظرة فلسفية ـ أو باصطلاح اليوم ـ علميَّة؟ هل ينظر إلى القضايا من زاوية عينِ رجلٍ عارفٍ أمْ أنَّ له أُسلوباً خاصّاً به؟ وسؤال آخر أيضاً في هذا المجال: هل لهذا الكتاب رسالة ونداءٍ إلى الإنسانيَّة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي هذه الرسالة؟

إنَّ المجموعة الأُولى لهذه الأسئلة ترتبط ـ في الحقيقة ـ بنظرة الكتاب إلى العالم والإنسان والحياة والموت و. . . ؛ أو بعبارة أكمل، ترتبط بمعرفة الكتاب؛ وفي اصطلاح فلاسفتنا ترتبط بفلسفة الكتاب النظرية.

وأمَّا المجموعة الثانية من الأسئلة فتختصّ بأطروحة الكتاب بالنسبة إلى مستقبل الإنسان، كيف يريد أن يبني المجتمع البشري، ومن هو الإنسان النموذجي في نظره؟

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ هذا النوع من المعرفة يرتبط بمحتوى الكتاب، ونستطيع أنْ نبحث من هذه الزاوية في أيّ كتاب، إنْ كان كتاب الشفاء لابن

سينا أو ديوان «سعدي». من الممكن أنْ نرى كتاباً ليس له نظرة ولا رسالة، أو أنَّ له نظرة من دون رسالة، أو أنَّه يحتوي على الاثنتين.

وبالنسبة إلى المعرفة التحليلية للقرآن، لا بُدَّ أنْ نرى ما هي الموضوعات التي يشتمل عليها القرآن؟ وكيف يعرض القرآن هذه المسائل؟ ما هي استدلالات واحتجاجات القرآن في المستويات المختلفة؟ بما أنَّ القرآن حافظٌ وحارسٌ للإيمان ورسالته رسالة إيمانية، فهل ينظر إلى العقل نظرة ترقُّب وترصُّد، ويسعى ليصدّ هجوم العقل ويكبّل يديه ورجليه أم بالعكس، ينظر إليه دائماً نظرة مساندة وحماية (ويستعين به) ويستنجد بقوَّته؟

هذه الأسئلة ومئات الأسئلة المشابهة التي تطرح ضمن المعرفة التحليلية، توضّح لنا وتعرَّفنا إلى ماهيَّة القرآن.

ثالثاً: المعرفة الجذريَّة:

في هذه المرحلة، وبعد معرفة صحة استناد وانتساب الكتاب إلى مؤلّفه، وبعد تحليل وتحقيق محتويات الكتاب بدقَّة، يجب أنْ نُحقِّق فيما إذا كانت موضوعات ومحتويات الكتاب نابعة من أفكار الكاتب أم أنَّ المؤلِّف استدان واقتبس من أفكار الآخرين.

مثلاً، بالنسبةِ إلى (ديوان حافظ)، بعد أنْ اجتزنا مرحلتي المعرفة الإسنادية والمعرفة التحليلية؛ يجب أنْ نعرف هذا الأمر: هل هذه الأفكار والموضوعات التي أوردها في الكلمات والجمل والأبيات وأخرجها بأُسلوبه الخاصّ، هل هي من إبداعاته أم أنَّ صياغة الكلمات بهذا الفن والجمال من الشاعر، وأنَّ الأفكار من آخَر أو من آخرين، وبعبارةٍ أُخرى بعد العلم بالأصالة الفنية لدى حافظ يجب أنْ نتيقَّن بالأصالة الفكرية له أيضاً.

هذا النوع من المعرفة بالنسبة إلى حافظ أو أيّ مؤلف آخر، معرفة تنبع من جذور أفكار المؤلِّف، وهذه المعرفة فرع للمعرفة التحليلية، أي إنَّه يجب معرفة محتوى أفكار المؤلِّف بدقَّة أوَّلاً، ثم نبدأ بالمعرفة الجذرية. وخلافاً لهذا الأمر، فإنَّ النتيجة تشبه مؤلّفات بعض كُتَّاب تأريخ العلوم الذين لم يفقهوا شيئاً

من العلوم، غير أنَّهم يكتبون في تأريخ العلوم. أو نستطيع أنْ نمثّل أيضاً بأُولئك الذين يكتبون الكتب الفلسفية ويريدون أنْ يبحثوا ـ مثلاً ـ حول ابن سينا وأرسطو، ووجوه التشابه والاختلاف بينهما، ولكنَّهم لم يعرفوا مع الأسف ابن سينا ولا أرسطو.

هؤلاء مع مقايسةٍ بسيطةٍ، وفور تعلّمهم بعض المشابهات اللفظيَّة يجلسون على منصَّة القضاء، مع أنَّ في المُقايسة يجب أنْ يُدرك عمق الأفكار، ولمعرفة عمق أفكار كبار المفكِّرين أمثال ابن سينا وأرسطو يلزمنا عمراً كاملاً من الزمان، وإلاَّ فما نحصل عليه ليس سوى كلماتٍ تخمينيَّةٍ أو تقليديَّة.

في التحقيق حول القرآن ومعرفته، بعد إجراء المطالعة التحليليَّة حول القرآن، يأتي دور المقايسة والمعرفة التأريخية؛ أي إنَّنا يجب أن نقارن القرآن وما يحتويه بالكتب الأُخرى الموجودة في ذلك العصر، وخصوصاً الكتب الدينية. ويلزمنا في هذه المقارنة ملاحظة جميع الشروط والإمكانات (الخاصة بذلك العصر).

مثل مدى علاقة شبه الجزيرة العربية بسائرِ البلدان، وعدد المتعلّمين الذين كانوا يعيشون في مكَّة وقتئذٍ و... ثم نستنتج أنَّ ما في القرآن هل يوجد في الكتب الأُخرى أم لا؟ وإنْ كان يوجد فبأي نسبة؟ وتلك الموضوعات التي تشبه بقيَّة الكتب هل هي مستقلَّة أم مقتبسة؟ وما هو دور هذه الموضوعات في تصحيح أخطاء تلك الكتب وتوضيح انحرافاتها؟

أصالة ثُلاثيَّات المعرفة في القرآن:

بمطالعة القرآن نعرف أصالة المعرفة بأقسامها الثلاثة في القرآن.

الأصالةُ الأُولى هي أصالة الانتساب؛ أي إنَّه من دون أيّ شكّ ومن دون الحاجة إلى البحث والتفتيش حول النسخ القديمة؛ فإنَّنا نعرف بوضوح: إنَّ ما يُتلى هذا اليوم باسم القرآن الكريم، فهو الكتاب نفسه الذي أتى به محمَّد بن عبد الله ﷺ مِن عند الله وعرضه على العالم.

الأصالة الثانية، أصالة الموضوعات؛ أي إنَّ هذه المعلومات أُلْقيت على الرسول الأعظم من أُفق أعلى مِن أُفق أفكار الرسول، وإنَّما كان الرسول متلقّياً من الوحي وحاملاً هذهِ الرسالة. وهذه النتيجة نحصل عليها من المعرفة الجذرية للقرآن.

وهذه المعرفة الجذرية، وبعبارة أُخرى تعيين أصالة العلوم القرآنية مبتنية على المعرفة من القسم الثاني. ولذلك، فإنَّنا نبدأ البحث من المعرفة التحليلية؛ أي نحقّق في هذا الأمر: ما هي محتويات القرآن؟ وما هي الموضوعات المعروضة في القرآن؟ وفي أيّ الموضوعات أظهر القرآنُ اهتماماً أكثر؟ وكيف عُرِضتْ تلك الموضوعات؟

إذا استطعنا ـ في المعرفة التحليلية ـ أنْ نؤدّي حقّ الموضوع، وإذا فهمناه فهماً جيداً، وعرفنا معارف القرآن معرفةً كافية، عندئذٍ ـ وكما قلنا ـ نصل إلى هذه الأصالة التي هي أساس أصالات القرآن، وهي الأصالة الإلٰهيَّة، أي كون القرآن معجزة.

شروط التعرُّف إلى القرآن:

تحتاجُ معرفة القرآن إلى مقدّماتٍ وشروطٍ نذكرها بإيجاز:

أحد الشروط الضروريَّة لمعرفة القرآن: معرفة اللغة العربية. وكما لا يُمكن معرفة (أشعار) حافظ وسعدي، دونَ الإلمام باللغة الفارسيَّة، فإنَّ معرفة القرآن المكتوب باللغة العربية دون معرفة اللغة العربية أمر محال.

الشرط الآخر: هو الإلمام بتاريخ الإسلام، لأنَّ القرآن ليس مثلَ التوراة أو الإنجيل، إذْ عُرِضَ كُلٌّ منهما (وبُلِّغ إلى الناس) مرَّة واحدةِ من قبل الرسول (موسى وعيسى)؛ بل، إنَّ هذا الكتاب نزل طوال ٢٣ سنة من حياة الرسول الأعظم، من البعثة حتى الوفاة، وخلال الأوضاع المختلفة لتأريخ الإسلام المملوءة حركةً وثورة، ولهذا نُلاحظ هناك أسبابٌ لنزولِ آياتِ القرآن، وسبب النزول لا يُحدِّد معنى الآية؛ بل، وبالعكس فإنَّ معرفةَ سبب النزول، يُرشِد ويؤثّر كثيراً في توضيح مضمونِ الآيات.

الشرط الثالث: هو الإلمام بكلمات وأقوال الرَّسول الأعظم ﷺ؛ فالرسول بنصّ القرآن، أوَّل مفسّر لهذا الكتاب؛ حيث جاء في القرآن: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1].

ويقول في آيةٍ أُخرى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2].

الرسول الأكرم ﷺ ـ من نظرِ القرآن ـ بنفسه مبيّن ومفسِّر لهذا الكتاب، وما جاءنا من الرَّسول يُعيننا على تفسير القرآن.

أمَّا بالنسبة إلينا ـ نحن الشيعة ـ الذين نعتقد بالرَّسول والأئمَّة الأطهار عليهم السلام ونعتقد أنَّ ما كان للرسول من قبل الله، فقد نقله إلى أوصيائه المكرَّمين، فإنَّ الأحاديث المعتبرة التي وصلتنا من الأئمَّة، لها نفسِ اعتبار الأحاديث المعتبرة نفسها الواصلة من رسول الله؛ فإنَّ الروايات الموثَّقة من الأئمَّة، تساعدنا كثيراً في معرفة القرآن.

هناك نقطة لا بُدَّ أنْ نهتمّ بها في التحقيق حولَ القرآن، وهي أنْ نتعرَّف إلى القرآن بالاستعانة بالقرآنِ نفسه. والغرض من ذلك أنَّ مجموعة آياتِ القرآن تكوّن مع بعضها بناءً متراصّاً؛ أي إنَّنا إذا أخذنا آيةً واحدةً من آياتِ القرآن، وقلنا إنَّنا نريد فهمَ هذهِ الآية فقط، يُعتبر هذا أُسلوب خاطىء، وبالطبع يحتمل أنْ يكون فهمنا لتك الآية فهماً صحيحاً، ولكنَّ هذا عملٌ مخالفٌ للاحتياط، فآيات القرآن تفسّر بعضها بعضاً؛ وكما قال بعضُ المفسِّرين الكبار، فإنَّ الأئمَّة الأطهار أيَّدوا هذا الأُسلوب من التفسير.

القرآن له أُسلوب خاصّ بنفسهِ في توضيح وبيانِ المسائل، ففي مواردَ كثيرة إذا أخذْتَ آيةً واحداً من القرآن، دون عرضها على الآيات المشابهة، فإنَّها تأخُذُ مفهوماً يختلف كلّياً عن مفهومِ الآية نفسها، إذا وضعتْ بجانبِ الآيات التي تُشابهها في المضمون.

---

(١) سورة النحل: الآية ٤٤.

(٢) سورة الجمعة: الآية ٢.

لعرضِ نموذج من هذا الأُسلوب الخاصّ للقرآن، نستطيعُ ذكرَ الآيات المُحكمة والآيات المتشابهة.

هناك تصورٌ ساذجٌ بالنسبة إلى المحكمات والمتشابهات، فيعتقدُ البعضُ بأنَّ الآيات المحكمة، هي التي عرضت فيها الموضوعات بصورةٍ عاديَّةٍ وصريحة؛ والآيات المتشابهة بعكس ذلك، فإنَّ الموضوعات فيها على صورةِ ألغازٍ ورموز.

وبمقتضى هذا التعريف، يحقّ للناس أن يتدبَّروا في الآيات المحكمة والصريحة فقط، وأمَّا الآيات المتشابهة فلا يمكن معرفُتها، ويمنع التفكير فيها.

وهنا بالطبع، يطرح هذا السؤالُ نفسه: ما هي إذن فلسفة الآيات المتشابهة؟ لماذا يعرض القرآن آيات غيرَ قابلةٍ للمعرفة؟ الجواب بالإيجاز هو أنَّ الآيات المحكمة ليس معناها الآيات الصريحة والواضحة، وليس الألغاز والرموز معاني للمتشابهات.

اللغز لفظٌ مبهمٌ، لا يفهم معناه مباشرةً، والآن لننظر هل توجد في القرآن آياتٍ مبهمة؟ هذا القول ينافي نصّ القرآن الذي يقول بأنَّ القرآن كتاب مبين في آياته، وإنَّ آياته واضحة مفهومة، وجاءت لتكون نوراً وهدىً للناس.

إلاَّ أنَّ سرّ الموضوع، يكمُن في بعض الموضوعات المعروضة في القرآن خاصَّة، عندما يأتي الكلام عن ما وراء الطبيعة والأُمور الغيبيَّة فإنَّها غير قابلةٍ للبيان والتوضيح أساساً مع الألفاظ.

ولكن بما أنَّ لغة القرآن هي اللغة المتداولة بين البشر، فإنَّ هذه الموضوعات المعنويَّة اللطيفة، وردت بالعبارات والألفاظ نفسها، التي يستخدمها البشر في الموضوعات الماديَّة، ولكن لتجنُّب سوء الفهم، فإنَّ المسائل الواردة في بعض الآيات لا بُدَّ أن تفسّر بمعونة الآيات الأُخرى، ولا يوجد سبيل آخر غير هذا السبيل.

فمثلاً يريد القرآن أنْ يذكر حقيقة ادّعاء رؤية الله بالقلب (أي إنَّ الإنسان

يستطيع أنْ يرى الله بقلبه)، ورد هذا المعنى في قالب العبارات: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾[1].

استخدم القرآن لفظة «النظر»، لأنَّه لا توجد كلمة أنسب من هذه الكلمة، لأداء الغرض والمقصود، ولتجنُّب الاشتباه يوضّح في مكانٍ آخر: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[2].

يلاحظ القارىء أنَّه بالرغم من التشابه اللفظي، لا يوجد تشابه بين هذه الأُمور، ويختلف كلٌّ عن الآخر اختلافاً كاملاً. والقرآن لتجنب الخطأ بين المعاني العالية والمعاني الماديَّة، يأمرنا بإرجاع المشتابهات إلى المحكمات.

﴿أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[3].

بعض الآيات محكمة، أي إنَّ لها ذلك الاستحكام، الذي لا يمكن فصلها عن معانيها، واتّخاذ معانٍ أُخرى لها. هذه الآيات هي أُمّ الكتاب، أي إنَّها الآيات الأُمّ.

فكما أنَّ الطفل يرجع إلى أُمّه، وأُمّه تكون مرجعاً له؛ وأنَّ المدن الكبيرة (أُمّ القرى)، تكون مرجعاً للمدن الأصغر، فالآيات المحكمة أيضاً تحسب مرجعاً للآيات المتشابهة.

الآيات المتشابهة للتدبُّر والتفكُّر ولكن لا بدَّ من الاستعانة بالآيات المحكمة لكي نتدبَّر فيها. ومن دون الاستعانة بالآيات الأُمّ، فإنَّ ما يستنتج من الآيات المتشابهة غير صحيح وليس له اعتبار.

هل يمكن معرفة القرآن:

إنَّ أوَّل سؤالٍ يطرح نفسه لدى التحقيق في موضوعاتِ القرآن، هو: هل يمكن ـ أصلاً ـ معرفة القرآن؟ وهل هناك إمكانية التحقيق في القرآن؟

---

(١) سورة القيامة: الآية ٢٢، ٢٣.
(٢) سورة الأنعام: الآية ١٠٣.
(٣) سورة آل عمران: الآية ٧.

وهل يمكن التفكُّر والتدبُّر في موضوعات ومسائل القرآن؟ أم إنَّ هذا الكتاب لم يُعرض أساساً للمعرفة؟ بل فقط للتلاوة والقراءة والتبرُّك والتيمُّن وأخذ الثواب؟

يمكن أنْ يخطر على البال أنَّ هذا السؤال ليس له وجه، لأنَّه لا يشك أحدٌ أنَّ القرآن كتابٌ للمعرفة؛ ولكن لظهور قضايا خاطئة في مسألة معرفة القرآن بِعللٍ مختلفة في العالم الإسلامي، وكان لها تأثيرٌ فاعل في انحطاط وتدهور المسلمين ولا زالتْ ـ مع الأسف ـ جذور تلك الأفكار المنحطَّة الخطرة موجودة في مجتمعاتنا، لذلك يلزمنا أنْ نوضّح قليلاً هذا الموضوع.

ظهر بين علماء الشيعة قبل ثلاثة أو أربعة قرون، أشخاصٌ يعتقدون بعدم حجيَّة القرآن. ولم يعترفوا في ثلاثةٍ من المنابع الأربعة للفقه، التي ارتضى بها علماء المسلمين، بمثابة معايير لمعرفة المسائل الإسلامية، وهي القرآن والسنَّة والعقل والإجماع.

كانوا يدَّعون: إنَّ الإجماع من بُناة علماء المذاهب الأُخرى ولا يمكن اتّباعه، والعقل لا يجوز الاعتماد عليه لكثرة أخطائه؛ وأمَّا بالنسبة إلى القرآن فكانوا يعتقدون بأنَّه أكبر من أن نستطيع نحنُ البشر أنْ نُطالعه ونتأمَّل فيه ولا يحقّ إلاَّ للنبيّ والأئمَّة من التعمُّق في آيات القرآن ونحن لا يحقّ لنا غير تلاوة الآيات، وهؤلاء هم الأخباريّون.

الأخباريّون لا يجوّزون إلاَّ مراجعة الأخبار والأحاديث. ربَّما تعجَّبتم إذا علمتم أنَّ بعض التفاسير التي كتبت من قبل هؤلاء، إذا رأوا حديثاً في ذيل آيةٍ ذكروها، وإنَّ لم يجدوا حديثاً امتنعوا حتَّى من ذكر الآية، وكأنَّ تلك الآية ليست في القرآن.

هذا العمل كان نوعاً من الظلم والعدوان تجاه القرآن. وطبيعيّ أنَّ مجتمعاً يطرد بهذا الشكل كتابه السماوي ـ وأيّ كتابٍ كتاب كالقرآن ـ ويسلِّمه بيد النسيان، لا يُمكن أنْ يتحرَّك أبداً في مسير القرآن.

وكان هناك فِرَقٌ أُخرى غير الأخباريِّين يمتنعون من وضع القرآن في متناول أيدي العامَّة (من الناس)، نستطيع أنْ نذكر من هذه الفِرق: الأشاعرة الذين كانوا يعتقدون بأنَّ معرفة القرآن لا تعني التدبُّر في آيات القرآن؛ بل معناها فهم المعاني اللفظية للآيات، أيّ إنَّ ما عرفناه من ظاهرِ الآيات نقبلها ولا يهمّنا من واقعها شيئاً.

وطبيعي أنَّ هذا الأُسلوب من المعاملة مع القرآن، سريعاً ما يدعو إلى الضلال والانحراف، لأنَّه لا مفرَّ من توضيح معاني الآيات، ولكن لأنَّهم عطّلوا العقل، فلا بدَّ أن يحصلوا على نتائج ساذجة من القرآن.

وبسبب هذا النوع من التفكير، انحرفوا عن طريق الإدراك الصحيح، واعتقدوا اعتقاداتٍ باطلة، من قبيل التجسم، أي إنَّ الله جسم، ومئات من العقائد الانحرافية الأُخرى مثل قولهم بإمكانية رؤية الله بواسطة العين والتحدّث مع الله بواسطة اللِّسان العضوي و...

وفي مقابل الفِرَق التي تركت القرآن من الأساس، ظهرت فرقة أُخرى جعلوا القرآن وسيلةً للوصول إلى أغراضهم وأهدافهم الشخصيَّة. وكلَّما كانت تقتضي مصالحهم قاموا بتأويل القرآن ونسبوا إليه أُموراً لا ترتبط أساساً بروح القرآن؛ وعند مواجهتهم أيّ اعتراضٍ كانوا يجيبون أنَّهم دون غيرهم يعرفون بواطنَ الآيات، وأنَّ المعاني المستخرجة حصلوا عليها من معرفة بواطن الآيات.

وإنَّ أبطال هذه الحركة في تاريخ الإسلام فرقتان؛ أُولاهما الإسماعيلية ويُقال لهم الباطنية وثانيتها المتصوّفة.

الإسماعيلية يسكنون الهند ويسكن بعضهم في إيران. وقد نجحوا في استلام الحكم، وهي الحكومة الفاطمية في مصر.

يُعرف الإسماعيليون بأنَّهم من الشيعة، ويعتقدون بسنَّة الأئمَّة؛ ولكن، أجمع علماء الشيعة الاثنا عشرية، أنَّ هؤلاء بعيدون عن التشيُّع كُلَّ البعد، حتى

أهل السُّنَّة الذين لا يعتقدون بأئمَّة الشيعة كما تعتقد الشيعة، أقرب إلى التشيُّع من هؤلاء الشيعة المعتقدين بسنَّةٍ من الأئمَّة[١].

ارتكب الإسماعيليون بواسطة اعتقادهم بالباطنيَّة خيانات كثيرة في تاريخ الإسلام، وكان لهم دورٌ كبيرٌ في إيجاد الانحراف في الأُمور الإسلامية.

وإذا انصرفنا عن الإسماعيلية، فهناك المتصوّفة الذين لهم دورٌ كبير في مسألة تحريف الآيات، وتأويلها طبقاً لعقائدهم الشخصيَّة؛ أذكر هنا مثالاً واحداً لتفاسيرهم، حتى تتَّضح طريقتهم في التحريف؛ وليقرأ القارىء حديثاً مفصّلاً من هذا المجمل.

عندما ورد ذكر إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل عليه السلام في القرآن، يحكي القرآن أنَّ إبراهيم كان يُؤمر في المنام ـ عدَّة مرَّات ـ بذبح ابنهِ في سبيل الله. يتعجَّب إبراهيم في البدء من هذا الأمر، ولكن بعد تكرّر الرؤيا يتيقَّن ويُسلّم أمره إلى الله، ثم يُخبر ابنه عن هذا الموضوع، ويقبل ابنه بكلِّ إخلاصٍ ويستسلم لحكم الله[٢]، والغرض هو إظهار التسليم والرِّضا بقضاء الله، ولذلك فعندما يستعدّ الأب والابن بكُلّ إخلاصٍ لتنفيذِ أمر الله تبارك وتعالى، يتوقَّف تنفيذ الحكم بإذنِ الله.

وفي تفسير هذه الحادثة يقول المتصوّفة: إنَّ المقصود من إبراهيم هو العقل، والمقصود من إسماعيل هو النفس، والعقل ـ هنا ـ كان يُريد أنْ يذبح النفس!!

وواضحٌ أنَّ هذا النوع من التفسير يكون لَعِباً بالقرآن، وإظهار نوع من المعرفةِ الانحرافية. وبالنسبة إلى هذه التفاسير المنحرفة والمبتنية على الميول والأهواء النفسيَّة والحزبية، يقول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله:

---

(١) اشترك جماعة ـ بالنيابة عن الإسماعيليين ـ في مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية الذي تأسَّس قبل ٣٥ سنة تقريباً، واجتمعت فيه جميع الفرق الإسلامية؛ وهناك اتّفق علماء الشيعة والسُّنَّة، أنَّ الإسماعيليين ليسوا أساساً من الفرق الإسلامية، ولم يسمحوا لهم بالاشتراك في ذلك المجمع.

(٢) قال تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [سورة الصافات: الآية ١٠٢].

«مَنْ فسَّر القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده في النار». وهذا النوع من التفسير (المتقدّم) يعتبر اتّخاذ القرآن لعباً، وأنَّه خيانة كبرى[١].

اتّخذ القرآن أُسلوباً وسطاً في مقابل الجمود والفكر الجافّ للأخباريين ونُظرائهم، وكذلك في مقابل الانحرافات والتفاسير الخاطئة للباطنية وغيرهم؛ وهذا الأُسلوب (الوسط) عبارةٌ عن التأمُّل والتدبُّر المنصف والبعيد عن الأغراض والأهواء.

القرآن يدعو المؤمنين، بل وحتى المخالفين بالتفكُّر في آياته، ويدعوهم بأنْ يتأمّلوا في آياته بدلاً عن صدّها وإنكارها.

يقول في خطابٍ مع المخالفين: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[٢].

يقول في آيةٍ أُخرى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[٣]. إنَّه كتابٌ مباركٌ مثمر أرسلناه إليك، لماذا؟ لم نرسله ليقبّلوه ويضعوه فوق الرفوف، بل أرسلناه ليفكِّروا ويدبَّروا في آياته.

هذه الآيات وعشرات الآيات الأُخرى التي تؤكّد على تدبُّر القرآن، تجوّز وتؤيّد تفسير القرآن، ولكن ليس تفسيراً على الهوى والميل النفسي، بل على أساس الصدق والإنصاف، بعيداً عن الأغراض الشخصيَّة. عندما نتأمَّل في القرآن بإنصافٍ ومن دون غرض، فلا ضرورة لنا في إمكانية معرفة كُلِّ مسائله.

القرآن من هذه الجهة يشبه الطبيعة، فكم من أسرارٍ في الطبيعة لم تنكشف بعدُ، وليس هناك أملٌ في اكتشافها، في الظروف الحاليَّة، ولكنَّها سوف تُكشف في المستقبل.

---

(١) لقد كثرت في عصرنا الحاضر ـ وللأسف ـ التفاسير الانحرافية والالتقاطيَّة، وقد أخذت الأفكار الإلحادية صيغة إسلامية أحياناً. وقد بدأ أُستاذنا الشهيد حركة واسعةً النطاق لمواجهة مثل هذه الحركات الانحرافية، وناضل بفكرِه وبراعته ما استطاع، حتَّى أنّه استُشهد في هذا السبيل.

(٢) سورة محمد: الآية ٢٤.

(٣) سورة ص: الآية ٢٩.

وإضافة على ذلك، بالنسبة إلى معرفة طبيعة الإنسان، لا بُدَّ من مطابقة التفكُّر مع الطبيعة كيفما كانت.

القرآن أيضاً كتاب مثل الطبيعة لم ينزَّل لزمنٍ واحد، وإذا كان غير ذلك فقد كانوا يكتشفون غوامضها في الماضي، وكان هذا الكتاب السماوي يفقد جاذبيته وطراوته وتأثيره.

إنَّ الاستعداد للتدبُّر والتفكُّر، وكشف غوامض القرآن، موجود دائماً، وهذه نقطة وضَّحها النبي والأئمَّة عليهم السلام، في حديثٍ منقولٍ عن الرسول صلى الله عليه وآله يقول فيه (ما معناه): مَثلُ القرآن مثل الشمس والقمر، يتحرَّك مثلهما باستمرار؛ أي إنَّه ليس ثابتاً ولا يبقى في مكانٍ واحد؛ وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: «القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق»[1].

في عيون أخبار الرِّضا، ننقل عن قولَ الإمام الرِّضا عليه السلام: أنَّه سئل الإمام الصادق عليه السلام: ما هو السرّ في بقاء القرآن على طراوته كُلَّما يُتلى أكثر، وكُلَّما يمضي عليه الزمان زمناً أطول؟ فأجاب الإمام: «لأنَّ القرآن لم ينزل لزمانٍ دون زمان ولناسٍ دون ناس».

لقد أوجده الله، ليسبق الأفكار والأزمنة في أيّ زمانٍ، مع وجودَ الاختلافات الكثيرة، في المعلومات وأنواع التفكُّر ومدى اتساع الفكر، مع أنَّه يحوي مجهولات لقُرَّائِه في كُلِّ زمان، ولكنَّه يعرض مقداراً كبيراً من المعاني والمفاهيم، القابلة للإدراك، بحيث يشبع حاجة الزَّمان.

---

(١) هذه الجملة جاءت ضمن حديثٍ طويل للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله في فضل القرآن ـ الكافي: ج٤، ص٣٩٩.

الفصل الأول

المعرفة التحليليَّة للقرآن

في هذا الفصل، نُريد البحث في مضامين القرآن، وفي الحقيقة لو أردنا التعرُّض لموضوعات القرآن واحداً واحداً لكلّفنا أطناناً من الورق. لذلك نعرض الكليَّات في البدء ثم نذكر بعض الجزئيَّات.

لقد بحث القرآن مسائل كثيرة، وتعرَّض لبعضها بشيء من التفصيل وبحث البعض الآخر بحثاً بإيجاز. ومن المسائل التي وردت في القرآن، مسألة العالَم وخالق العالَم. يجب أنْ نُلاحظ تعريف القرآن لذاتِ الله، هل أنَّه تعريف فلسفي أمْ عرفاني؟ هل جاء هذا التعريف كما ورد في سائر الكتب الدينية مثل التوراة والإنجيل أم أنَّه يشبه ما في المبادىء الهنديَّة؟ أم أنَّ للقرآن أساساً أُسلوب خاص وطريقة مستقلة في معرفة الله؟

الموضوع الآخر المعروض في القرآن هو موضوع العالَم. يجب أنْ نلاحظ نظرة القرآن حول العالم؟ هل يرى العالم والخلقة عبثاً ولعباً، أم أنَّه يرى العالم طبق نظام صحيح؟ هل يرى العالم على أساس مجموعةٍ من السُّنن والقواعد أم يحسبه عبثاً ودون قواعد، وكأنَّه لا يوجب أيّ شيء شرطاً لشيءٍ آخر؟

ومن المسائل العامة الوارد في القرآن، مسألة الإنسان؛ يجب علينا أنْ نُحلِّل رأي القرآن بالنسبة إلى الإنسان. هل يتحدَّث القرآن عن الإنسان مع

حسن نيَّةٍ أم أنَّ نظرته سيئة تجاه الإنسان؟ هل يحقِّر الإنسان أم يعتبر له عزَّة وكرامة؟

المسألة الأُخرى هي مسألة المجتمع البشري هل يرى القرآن للمجتمع الإنساني أصالة وشخصية أنَّه يُعدّ إلى الفرد أصالة فقط؟ هل للمجتمع في نظرِ القرآن حياة وموت وارتقاء وانحطاط؟ أم أنَّ هذه الصفات تُعتبر صادقة بالنسبة إلى الفردِ فقط؟

وبهذه المناسبة، يأتي الحديث عن التأريخ، فما هو رأي القرآن بالنسبةِ إلى التأريخ؟ وما هي القوى المحركة للتأريخ؟ وإلى أيّ حدّ يؤثّر الفرد في إيجاد التأريخ؟

وهناك موضوعات كثيرة جدّاً وردت في القرآن، نُشير إلى بعض منها بإيجاز. من ضمن هذه الموضوعات، نظرة القرآن حولَ نفسه. ثم موضع النبي في القرآن، وإنَّ القرآن كيف يعرّف النبي وكيف يتحدَّث معه و. . . الموضوع الآخر هووصف المؤمنين في القرآن وصفات المؤمنين وغير ذلك.

وبالطبع، فإنَّ لِكُلِّ هذه البحوث الكليَّة شَعَب وفروع (مختلفة)؛ فمثلاً عندما نبحث حولَ الإنسان، لا بدَّ أن نبحث عن أخلاقه أيضاً، وعندما نبحث عن المجتمع، فيلزمنا التحدُّث عن روابط الأفراد فيه، وموضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموضوع الفوارق الاجتماعية.

كيف يُعرِّف القرآن نفسه:

عندما نبحث عمَّا يشتمل عليه القرآن، من الأحسن أن نرى رأي القرآن عن نفسه وكيف يعرِّف نفسه؟ إنَّ أوَّل نقطةٍ يُصرِّح بها القرآن ـ لدى التعريف عن نفسه ـ إنَّ هذه الكلمات والجمل هي كلامُ الله. ويصرّح القرآن أنَّه ليس من تعبير وإنشاء النبي؛ بل، إنَّ النبي يبيِّن ـ بإذنِ من الله ـ ما يُلقى عليه بواسطة روح القدس جبرئيل.

والتوضيح الآخر الذي يعرضه القرآن في تعريف نفسه، هو توضيح رسالته

التي هي عبارة عن هداية أبناء البشر، وإرشادهم للخروج من الظلمات إلى النُّور؛ ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[١].

ولا شكّ أنَّ الجهل والمجهولات من مصاديق هذه الظلمات، وأنَّ القرآن يُخرج البشر من هذه الظلمات، ويُدخلهم إلى أنوار العلم.

ولكن إذا كانت هذه الظلمات تنحصر في المجهولات، فكان الفلاسفة أيضاً يتمكّنون من إجراء هذه المهمَّة، إلاَّ أنَّ هناك ظلمات أُخرى أخطر كثيراً من ظلمات الجهل، ولا يتمكَّن العلم من مقاومتها.

ومن هذه الظلمات: حبّ المصلحة (الشخصية)، وحبّ الذات وهوى النفس، و. . . التي تُعتبر ظلمات فردية وخُلقيَّة.

وتوجد ظلمات اجتماعية مثل الظلم والتفرقة وغيرهما.

إنَّ لفظة «الظلم» مأخوذة من مادة «الظُلمة» وتبيّن نوعاً من الظلمة المعنويَّة والاجتماعية؛ وأنَّ القرآن وسائر الكتب السَّماوية تتعهَّد بالنضالِ من أجل رفع الظلمات؛ يقول القرآن مخاطباً موسى بن عمران عليه السلام ﴿أَنۡ أَخۡرِجۡ قَوۡمَكَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[٢].

هذه الظلمة هي ظلمة ظلم فرعون والفراعنة، والنُّور هو نور الحرِّية والعدالة؛ وإنَّ النقطة التي لاحظها المفسّرون هي أنَّ القرآن يذكر الظلمات دائماً بصيغة الجمع، ومع الألف واللاَّم لكي تُفيد الاستغراق، وتشمل جميع أنواع الظلمات؛ في الوقت الذي يذكر النُّور بصيغة الإفراد، ويعني أنَّ الصراط المستقيم طريق واحدٌ لا غير، إلاَّ أنَّ طرق الضلال والانحراف متعدّدة.

وبهذا الترتيب يبيّن القرآن هدفه وهو: تحطيم قيود الجهل والضلال والظلم، والفساد الخلقي والاجتماعي؛ وفي كلمةٍ واحدة: القضاء على الظلمات، والهداية نحو العدل والخير والنُّور.

---

(١) سورة إبراهيم: الآية ١.

(٢) سورة إبراهيم: الآية ٥.

التعرُّف إلى لغةِ القرآن:

الموضوع الآخر هو التعرُّف إلى لغة القرآن وتلاوته. يتصوَّر البعض أنَّ الغرض من تلاوة القرآن، ينحصر في قراءة القرآن لأجل الثواب، دون أنْ يُدرك شيئاً من معانيه، وهؤلاء يقرؤون القرآن باستمرار؛ ولكن، إذا سئلوا مرَّةً واحدةً: إنَّكم هل تعرفون معنى ما تقرؤون؟ يعجزون في الإجابة.

إنَّ قراءة القرآن من هذه الناحية، وهي أنَّها مقدّمة لدرك معاني القرآن، ضروريَّة وحسنة، ولكن ليس فقط لأجل اكتساب الثواب.

وهناك أيضاً خصائص لإدراك معاني لا بُدَّ من ملاحظتها. إنَّ ما يلزم حصوله للقارىء - وهو يريد الاستفادة من كثيرٍ من الكتب - هو مجموعة الأفكار الجديدة التي ليس لها وجود قبل ذلك في الذهن. وإنَّ الذي يعمل ويتحرك هنا هو العقل، وقوَّة التفكير لدى القارى ليس غير.

وبالنسبة إلى القرآن، فلا ريب بضرورةِ مطالعته بهدفِ دراسته وتعلّمه؛ يصرِّح القرآن في هذا المجال بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

إحدى مسؤوليَّات القرآن هي التعليم والتذكير؛ ومن هذه الجهة يخاطب القرآن عقل الإنسان، ويتحدَّث معه بالاستدلال والمنطق؛ غير أنَّ للقرآن لغة أُخرى، والمخاطب فيها ليس العقل، بل المخاطب هو القلب؛ وهذه اللغة الثانية تُسمَّى: «الإحساس».

وإنَّ الذي يُريدُ أن يتعرَّف إلى القرآن ويأنس به؛ عليه، أن يتعرَّف إلى هاتين اللغتين ويستفيد منهما معاً، وأنَّ تفكيك هاتين اللغتين يؤدِّي إلى بروز الخطأ والاشتباه ويسبِّب الضَّرر والخُسران.

إنَّ ما نسمّيه بالقلب، عبارة عن شعورٍ عظيم وعميق جدّاً في باطن

---

(١) سورة ص: الآية ٢٩.

الإنسان، ويسمّونه أحياناً إحساس الوجود؛ أي إحساس رابطة الإنسان مع الوجود المطلق.

فالذي يعرف لغة القلب ويخاطب الإنسان بها، يحرِّك الإنسان من أعماق وجوده، وعندئذٍ لا يبقى الفكر الإنساني تحت التأثير فحسب، بل ويتأثَّر كُلُّ وجوده.

وربَّما استطعنا أنْ نضرب الموسيقى مثلاً، كنموذج عن لغة الإحساس، فإنَّ الأقسام المختلفة للموسيقى تشترك في جهة واحدة، وهي علاقتها مع الإحساسات الإنسانيَّة. تهيّج الموسيقى روح الإنسان وتُغرقها في عالم خاص من الإحساس؛ وبالطبع، فإنَّ ضروب الهيجانات والأحاسيس تختلف مع اختلاف أنواع الموسيقى، فربَّما ارتبط أحد أنواع الموسيقى مع الشعور بالفتوَّة والشجاعة، فيتحدَّث بهذه اللغة مع الإنسان.

لقد رأيتم الأناشيد والمعزوفات العسكريَّة، تنشد وتعزف في ميادين القتال، ونرى أحياناً مدى تأثير هذه الأناشيد وقوَّتها، بحيثُ تجعلُ الجنديّ الذي لا يخرج من خندقه خوف الأعداء، تجعله يتقَدَّمِ إلى الأمام بكُلِّ اندفاع ويحارب الأعداء رغم الهجوم الثقيل للعدوّ.

وهناك نوع آخر من الموسيقى يرتبط مع الشهوة (والشعور الجنسي) فيعرِّض الإنسان إلى الخمول والانقياد نحو الشهوات، ويدعوه ليستسلم للفساد.

وقد لُوحظ أنَّ تأثير الموسيقى كبيرٌ في هذا المجال، وربَّما لم يستطعْ أيّ شيء آخر أنْ يؤثّر إلى هذا الحدّ، في القضاء على سياج العفَّة والأخلاق، وبالنسبة إلى سائر الغرائز والأحاسيس أيضاً، عندما يُقال شيء بلسانِ هذه الأحاسيس ـ بواسطة لغة الموسيقى أو بأيّ وسيلةٍ أُخرى ـ فإنَّه يمكن أن يوضع تحت المراقبة والنظارة.

إنَّ الشعور الديني والفطرة الإلٰهيَّة من أسمى الغرائز والأحاسيس

لدى كُلِّ إنسان، وأنَّ علاقة القرآن مع هذا الإحساس الشريف علاقة أسمى وأعلى[١].

القرآنُ بنفسِهِ يوصينا أنْ نقرأه بصوتٍ حسنٍ لطيف. وبهذا النداء السماوي يتحدَّث القرآن مع الفطرة الإلٰهيَّة للإنسان ويسخِّرها[٢]. القرآن عندما يصف نفسه يتحدَّث بلسانين: فتارةً يعرِّف نفسه بأنَّه كتاب التفكُّر والمنطق

---

(١) لقد بحث كثيراً حول هذا الشعور الديني في شرق العالم وغربه. وننقل هنا باختصار أقوال بعض العلماء المعروفين في العالم. والحديث الأوَّل لأينشتاين، أنَّه يتحدَّث عن الدِّين في إحدى مقالاته ويقول بأنَّه يعتقد بأنَّ العقيدة والمذهب بصورة عامة ثلاثة أنواع:
ـ مذهب الخوف: أي الدِّين الذي يتَّبعه البعض بعاملِ الخوف من الطبيعة والبيئة.
ـ مذهب الأخلاق: وهو الدِّين الذي يبتنى على المصالح الخلقيَّة.
ـ ثم يذكر مذهباً آخر ويسمّيه مذهب الوجود: وهذا التعبير هو ما نطلق عليه «القلب». ويعتقد أينشتاين: إنَّ هذا المذهب ـ في الحقيقة ـ يريد أنْ يقول بأنَّه تحصل في فترة ما حالة معنويَّة وروحية للإنسان حيث يخرج فجأة ـ في تلك الحالة ـ من هذه النفس المحدودة والمحاطة بالآمال والأُمنيات الحقيرة، والمفصولة عن الآخرين، وهكذا عن عالم الوجود الطبيعي الذي أصبح حصاراً له، ويتحرَّر من هذا السجن، وعند ذلك يجلس لِيُراقب كل الوجود فيجد الوجود كحقيقة واحدة، ويرى بوضوح تلك العظمة والشموخ والجلالة لما وراء هذه الموجودات، ويتذكَّر حقارة نفسه، وعندئذٍ يُريد أن يرتبط بكُلِّ الوجود.
إنَّ تعبير أينشتاين هذا، يذكِّرنا بقصَّة همَّام عندما سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن صفات المؤمن. أجابه الإمام جواباً موجزاً جامعاً حيث قال: «يا همَّام اتّق الله وأحسن، إنَّ الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون» ولكن همَّام لم يقتنع بهذا الجواب، ويطلب توضيحاً أكثر عن كيفيَّة المعاشرة وطريقة العبادة في الصباح والمساء، و. . . عندئذٍ يبدأ الإمام علي عليه السلام بذكر صفات المؤمن ويرسم حوالي ١٣٠ خطاً من خطوط المتقين ويقول ضمن ذلك:
«لولا الآجال التي كتب الله لهم، لم تستقرّ أرواحهم في أبدانهم طرفة عين».
هذه هي الحالة نفسها التي يُشير إليها أينشتاين ويقول إنَّ الإنسان المتديّن يرى نفسه مسجوناً فيما يشبه السجن، وكأنَّه يريد أنْ يطير من قفصِ البدن ويحصل على كُلّ الوجود مرَّةً واحدة. وقد جاءت هذه الحقيقة في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام بصورةٍ أوضح وأكمل، فمن وجهة نظر الإمام عليه السلام نرى المؤمن كأنَّه جمع كُلّ الوجود في بدنه الماديّ، وعلى هذا الأساس يخرج من قالبه مرَّة واحدة ليحرّر روحه. وقد ذكروا في قصَّة همَّام هذه النقطة وهي أنَّه عندما أتمّ الإمام كلامه، شهق همَّام شهقة وخرج من قالبه (الماديّ). وبمناسبة الشعور المعنوي للبشر، هناك حديث لطيف إلى «إقبال» يقول فيه:
لا يوجد في هذا القول لغز ولا سرّ، وهو أنَّ الدُّعاء بمثابة وسيلةٍ إشراقية نفسيَّة، عمل حيوي عاديّ، وبواسطته نكتشف الجزيرة الصغيرة لشخصية مكانها في قطعة أكبر من العالم.

(٢) كان الأئمَّة عليهم السلام يقرؤون القرآن بتلك اللهفة، التي ما أنْ يسمعهم المارَّة حتى يضطرّوا إلى الوقوف، والاستماع والتأثُّر والبكاء.

والاستدلال، وتارةً أُخرى بأنَّه كتاب الإحساس والعشق وبعبارة أُخرى فالقرآن ليس غذاءً للعقل والفكر فحسب، بل هو غذاء للرُّوح أيضاً.

يؤكّد القرآن كثيراً على الموسيقى الخاصَّة به. الموسيقى التي لها تأثير أكثر من كُلّ موسيقى أُخرى، في إثارة الأحاسيس العميقة والمتعالية للإنسان.

يأمر القرآن المؤمنين بأنْ يقضوا بعض أوقات اللَّيل بتلاوة القرآن، وأنْ يرتِّلوا القرآن في صلواتهم عندما يتوجَّهون إلى الله؛ وفي خطابٍ للرسول يقول:

﴿يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤)﴾[1].

الترتيل[2] يعني: قراءة القرآن، بحيث لا تكون سرعة خروج الكلمات كبيرة، فلا تفهم الكلمات؛ ولا تكون متقطِّعة فتنفصم علاقاتها؛ يقول: إقرأ القرآن بتأنٍّ في الوقت الذي تلاحظ محتوى الآيات بدقَّة.

وفي الآية الأخيرة لتلك السورة يدعونا أنْ لا ننسى العبادة، في حالٍ من الأحوال اليومية. وحتى في الأوقات التي نحتاج لنومٍ أكثر، مثل أوقات الجهاد أو الأعمال التجارية اليومية[3].

الشيء الوحيد الذي كان سبباً للنشاط واكتساب القوَّة الرُّوحيَّة والحصول على الخلوصِ وصفاء الباطن بين المسلمين، هو موسيقى القرآن.

فالنداء السماويّ للقرآن، أوجد في مدَّةٍ قصيرةٍ من المتوحّشين (الجاهلين)، في شبه الجزيرة العربية شعباً مؤمناً مستقيماً، استطاعوا أنْ يحاربوا أكبر القوى الموجودة في ذلك العصر ويقضوا عليها.

فالمسلمون لم يتَّخذوا القرآن كتاب درس وتعليم فحسب؛ بل، كانوا ينظرون

---

(١) سورة المزمّل: الآية ١، ٢، ٣.

(٢) الترتيل: قراءة القرآن بحيث تخرج الكلمات من الفم بسهولة واستقامة (مفردات الراغب).

(٣) قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ [سورة المزمّل: الآية ٢٠].

إليه بمثابة غذاءٍ للروح ومنبع لاكتساب القوَّة وازدياد الإيمان. فكانوا يقرؤون القرآن بكلِّ إخلاص في اللَّيل[١]، ويناجون ربّهم تضرُّعاً وخُفيةً، وفي الصباح يهاجمون الأعداء كالأُسود البواسل؛ والقرآن ينتظر مثل ذلك منهم، يقول مخاطباً النبي ﷺ: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾[٢].

قف في وجوههم وجاهدهم بسلاح القرآن واطمئن بالنصر، وقصة حياة رسول الله ﷺ توضّح صدقَ هذه الحقيقة: إنَّه يقوم وحيداً ودون أيّ ناصر، في حين يحمل القرآن في يده، ولكن هذا القرآن يصبح كُلُّ شيء له، يجهّز له الجيوش ويعدّ له الأسلحة والتجهيزات الحربية، وأخيراً فإنَّه يدعو العدو إلى الاستسلام والخضوع أمامه. يدعو الأعداء ليستسلموا أمام رسول الله ﷺ، وبهذا يصادق على الوعد الإلٰهي[٣].

عندما يعتبر القرآن لغته لغة القلب، فإنَّ غرضه من هذا القلب هو الَّذي ينسجم مع آيات الله ويتصفّى ويتنور. تختلف هذه اللغة عن لغة الموسيقى التي تغذِّي الأحاسيس الشهوية أحياناً في الإنسان، وتختلف أيضاً عن لغة الأنغام والأناشيد العسكرية، التي تعزف في الجيش لتحيي فيهم الحماسة البطولية. إنَّها تلك اللغة التي تصنع من البدويِّين العرب مجاهدين، قيل في حقّهم:

«حملوا بصائرهم على أسيافهم» أُولئك الذين وضعوا أفكارهم النيِّرة ومعارفهم ومعنويَّاتهم على سيوفهم، ويستخدمون سيوفهم في طريق هذه الأفكار والعقائد.

إنَّهم لم يهتموا بمصالحهم الشخصية وأُمورهم الفرديَّة. وبالرغم من أنَّهم لم يكونوا معصومين؛ بل، ويُخطئون أيضاً، إلاَّ أنَّهم المصاديق الحقيقية للقائمين في اللَّيل، والصائمين في النهار (قائم اللَّيل وصائم النهار)، كانوا في

---

(١) يشير الإمام السجَّاد عليه السلام إلى هذه النقطة بقوله في دعاء ختم القرآن: «واجعل القرآن لنا في ظُلم اللَّيالي مؤنساً».

(٢) سورة الفرقان: الآية ٥٤.

(٣) وفي زماننا أيضاً، تحقّق هذا الوعد الإلٰهي الحقّ مرَّةً أُخرى، وجاء رجل من سلالة رسول الله (الإمام الخميني) مستنداً إلى القرآن والإيمان كجده العظيم، وهزم جيش الكفر والباطل أكبر هزيمة.

علاقة مستمرّةٍ مع أعماق الوجود، تقضي لياليهم في العبادة وأيامهم في الجهاد[(١)].

يؤكّد القرآن كثيراً هذه النقطة التي تُعتبر من خصائصه، وهي أنَّه كتابُ القلب والرُّوح، كتابٌ يثير النُّفوس ويُسيل الدموع ويهزّ القلوب، ويعتبر القرآن هذه الميزة صادقة حتى بالنسبة إلى أهل الكتاب:

يصف مجموعة منهم بأنَّهم إذا تُلي عليهم القرآن تحصل لهم حالة خضوع وخشوع، ويقولون إنَّهم آمنوا بما في الكتاب، وإنَّه حقٌّ كله، يقولون ذلك وتزداد حالتهم خشوعاً باستمرار.

ويؤكّد في آيةٍ أُخرى أنَّ المسيحيين من أهل الكتاب، أقرب إلى المسلمين من اليهود والمشركين، كما في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَـٰرَىٰ ۚ﴾[(٢)].

ثم يصف القرآن جماعة من المسيحيِّين، الذين آمنوا بعد أن سمعوا القرآن؛ بقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾[(٣)].

وفي مكانٍ آخر، وعندما يتحدَّث عن المؤمنين، يقول في وصفهم: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَـٰبًا مُّتَشَـٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ﴾[(٤)].

---

(١) يصف أمير المؤمنين عليه السلام المتَّقين في خطبة تُعرف باسم المتَّقين (خطبة ١٩٣ من نهج البلاغة)، وبعد أن يذكر أقوالهم ومعاملاتهم، يشرح أحوالهم في اللَّيل ويقول: «أمَّا اللَّيل فصافّون أقدامهم تالين لأجزاء القرآن يرتّلونها ترتيلاً، يحزنون به أنفسهم ويستثيرون به دواء دائهم، فإذا مرّوا بآيةٍ فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً، وتطلَّعت نفوسهم إليها شوقاً، وظنّوا أنَّها نُصب أعينهم، وإذا مرّوا بآيةٍ فيها تخويف أصغوا إليها مسامعَ قلوبهم، وظنّوا أنَّ زفير جهنَّم وشهيقها في أُصول آذانهم...».

(٢) سورة المائدة: الآية ٨٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨٣.

(٤) سورة الزمر: الآية ٢٣.

في هذه الآيات وفي آيات أُخرى كثيرة[١] يوضّح القرآن أنَّه ليس كتاباً علمياً وتحليليّاً محضاً؛ بل، إنَّه في الوقت الذي يستخدم الاستدلال المنطقي، يتحدَّث مع إحساس الإنسان وذوقه ولطائف روحه ويؤثّر فيه.

المخاطبون في القرآن:

من النقاط الأُخرى التي لا بُدَّ أن تُستنبط من القرآن، في البحث حول المعرفة التحليليَّة للقرآن، هي تعيين المُخاطبين في القرآن.

وردت كثيراً في القرآن تعابير مثل: «**هدى للمتَّقين**»، «**هدى وبشرىٰ للمؤمنين**» و«**لينذر من كان حيّاً**». هنا يُمكن طرح هذا الإشكال، وهو أنَّ الهداية لا تلزم للمتَّقين، لأنَّهم أنفسهم متَّقون.

ومن جانبٍ آخر نرى القرآن هكذا يعرّف نفسه:

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[٢]؛ وفي آيةٍ أُخرى يخاطب الله رسوله قائلاً: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٣].

وسوف نذكر شرحاً مفصّلاً عن هذا الموضوع في مبحث: التأريخ في القرآن. إلاَّ أنَّ لا بُدَّ من القول هنا بإيجاز: في الآيات التي يُخاطب القرآن جميع أبناء العالم، يُريد ـ في الواقع ـ أنْ يقول بأنَّ القرآن لا يختصّ بقومٍ وجماعةٍ خاصَّة. كُلّ من يتوجَّه نحو القرآن يحصل على النجاة.

وأمَّا في الآيات التي يتحدَّث فيها عن أنَّه كتاب هداية للمؤمنين والمتَّقين، فيريدُ أنْ يوضّح هذه النقطة، وهي أنَّه مَنْ الذي يسير نحو القرآن في النهاية؟ ومَنْ هم الذين يبتعدون عنه؟

---

(١) مثل آية ٥٨ من سورة مريم: ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُ ٱلرَّحْمَٰنِ خَرُّوا۟ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ والآيات الأُولى من سورة الصف.

(٢) سورة ص: الآية ٨٧.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

لا يذكر القرآن عن شعبٍ خاصّ وقبيلةٍ معيَّنة، على أساس أنَّهم هم المعتقدون به والتابعون له، ولا يقول إنَّ القرآن يُعتَبر كتاب شعبٍ خاص.

القرآن خلافاً لسائر المبادىء لم يهتَّم بمصالح طبقةٍ خاصَّة، ولم يقل مثلاً إنَّه جاء لتأمين مصالح طبقةٍ ما، ولم يقل أيضاً إنَّ هدفه الوحيد هو مساندة العمَّال أو الدفاع عن حقوق الفلاحين.

يؤكّد القرآن عندما يتحدَّث عن نفسه: إنَّه كتابٌ لبسطِ العدالة، يقول عن الأنبياء: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1].

يُريد القرآن القسط والعدل لكل المجتمع البشري، وليس لقومٍ أو طبقة أو قبيلة خاصَّة. ولكي يجذب الناس إلى نفسه لم يشر إلى العصبيَّات القومية مثل النازيَّة.

وخلافاً لمبادىء أُخرى كالماركسية مثلاً، لا يستند إلى مصالحهم ومنافعهم الشخصية، ليثيرهم عن هذا الطريق، لأنَّه في هذه الحالة لا يستهدف العدل والحقّ لأتباعه، بل يستهدف وصولهم إلى منافعهم وطلباتهم الشخصية.

وكما أنَّ القرآن يعتقد بأصالة الوجدان العقلي للإنسان، فإنَّه يعتقد له أيضاً أصالة وجدانية وفطرية، وعلى أساس فطرة طلب الحق والعدل يدعوهم إلى الحركة والثورة؛ ولهذا فإنَّ رسالته لا تنحصر بطبقة العمال أو الفلاحين أو المحرومين أو المستضعفين.

يخاطب القرآن الظالمين والمظلومين بأنْ يتَّبعوا الحقّ؛ يبلِّغ موسى عليه السلام رسالته إلى بني إسرائيل، وإلى فرعون أيضاً، ويدعوهم جميعاً إلى الإيمان بالله والسير في صراطه. يعرض الرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله رسالته ودعوته على رؤساء قريش، في الوقت الذي يعرضها على أبي ذرّ وعمَّار. يذكر القرآن نماذج كثيرة من إثارة الأفراد ضدّ أنفسهم، ورجوعهم عن مسيرة الضلال

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

وتوبتهم. وبالطبع فإنَّ القرآن يلاحظ بنفسه هذه النقطة وهي أنَّ رجوع وإنابة المُترفين والمتنعَّمين أصعب بكثيرٍ من رجوع المحرومين والمظلومين.

الفريق الثاني يتحركون في مسير العدالة باقتضاء طباعهم. وأمَّا الفريق الأوَّل فعليه أنْ يمتنع عن مصالحه الشخصية والاجتماعية ويدوس برجليه على ميوله وأهوائه.

يقول القرآن إنَّ أتباعه هم الذين طهرت نفوسهم وزكت أرواحهم، وهؤلاء اتبعوا القرآن على أساس مطالبة الحق والعدل، التي هي في فطرة كُلّ إنسان، ولم يتبعوا ما تقتضيه مصالحهم وميولهم الماديَّة والزخارف الدنيويَّة.

الفصل الثاني

فطرة القرآن عن العقل

ذكرنا في الفصل السابق موجزاً عن ألسنة القرآن، وذكرنا أنَّ القرآن استعانَ بلسانين لإبلاغ رسالته وهما، الاستدلال المنطقي والإحساس. ولكُلّ من هذين اللِّسانين مخاطبٌ خاصٌ به، فمخاطب الأوَّل العقل، ومخاطب الثاني القلب. وفي هذا الفصل نريد أنْ نبحث عن وجهة نظر القرآن حول العقل.

يجب أنْ نرى أنَّ العقل سندٌ من وجهة نظر القرآن أم لا؟ وبتعبير علماء الفقه والأُصول هل العقل حجَّة أم لا؟ وهذا يعني أنَّه إذا حصلنا على حكمٍ واقعي صحيح من العقل، هل يجب على البشر أنْ يحترم هذا الحكم ويعملَ وفقاً له أم لا؟ وإذا عمل بناءً عليه، وارتكب أخطاء في بعض الموارد، هل يعذره الله أم يعاقبه عليه؟ ولو لم يعمل هل يجازيه الله على أساس أنَّه لم يتبع حكم عقله أم لا؟

دلائل حجيَّة العقل:

إنَّ موضوع حجيَّة العقل من وجهة نظر الإسلام ثابتٌ في مقامه، ولم يتردَّد علماء الإسلام من الابتداء إلى الآن ـ باستثناء قليل منهم ـ في سنديَّة العقل، واعتبروه أحد المنابع الأربعة (الأصليَّة) في الفقه.

١ ـ الدعوة إلى التعقُّل من قبل القرآن:

بما أنَّنا نبحث حول القرآن، علينا أن نستخرج دلائلَ حجيَّة العقل من القرآن نفسه. لقد صادق القرآن من جهاتٍ مختلفة، وأؤكّد خصوصاً على الجهات المختلفة على حجيَّة العقل. وقد أُشير إلى موردٍ واحد فقط من ستّينِ إلى سبعين آية من القرآن إلى هذه المسألة وهي: إنَّنا عرضنا هذا الموضوع ليتعقَّلوا (ويتدبَّروا) فيه.

وعلى سبيلِ المثال أذكر نموذجاً، لإحدى التعابير العجيبة للقرآن؛ يقول القرآن: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1].

وواضحٌ أنَّ غرض القرآن من الصمّ والبكم، ليس الصمّ والبكم العضوي؛ بل، الغرض منهما هم الأشخاص الذين لا يُريدون أن يستمعوا الحقيقة، أو أنَّهم يسمعونها ولا يعترفون بألسنتهم.

فالأذن التي تعجز عن سماع الحقائق وتستعدّ فقط لسماع المهملات والأراجيف، إنَّ هذه الأُذن صمَّاء من وجهة نظر القرآن.

واللِّسان الذي يُستخدم فقط في بثّ الأراجيف، يُعتبر لساناً أبكم حسب رأي القرآن.

«لا يعقلون» هم الذين لا ينتفعون من أفكارهم؛ يعتبر القرآن مثل هؤلاء الأشخاص، الذين لا يحقّ أن يطلق عليهم اسم «الإنسان» بالحيوانات ويخاطبهم بالبهائم.

وفي آيةٍ أُخرى، يبحث ضمن عرض مسألة توحيدية، حول التوحيد الأفعالي والتوحيد الفاعلي؛ بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[2].

وبعد عرض هذه المسألة الغامضة، التي لا يستطيع كل عقل أنْ يُدركها

---

(١) سورة الأنفال: الآية ٢٢.

(٢) سورة يونس: الآية ١٠٠.

ويتحمَّلها، وأنَّها تهزُّ الإنسان حقيقة؛ تقول الآية: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[١].

في هاتين الآيتين اللتين ذكرتهما بعنوان المثال، يدعو القرآن إلى التعقل بالدلالة المطابقيَّة كما في اصطلاح المنطقيين. وهناك آيات كثيرة أُخرى يصادق القرآن على حجيَّة العقل فيها بالدلالة الالتزامية[٢].

وبعبارة أُخرى: يقول أقوالاً لا يمكن أبداً قبولها، إلاَّ بعد قبول حجيَّة العقل مثلاً يطلب من الخصم استدلالاً عقليّاً: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾[٣].

يريدُ أنْ يوضّح بالدلالة الالتزامية هذه الحقيقة، وهي أنَّ العقل حجَّة وسند، أو أنَّه يرتّب قياساً منطقيّاً لإثبات وحدة واجب الوجود؛ بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٤]؛ هنا يرتّب القرآن قضية شرطية، يستثني فيها المقدّم ولا يذكر التالي:

وقع كل هذا التأكيد على العقل، يريد القرآن أنْ يبطل ادّعاء بعض الأديان، التي تقول بأنَّ الإيمان أجنبي عن العقل، ولا بدَّ لمن يريد الإيمان أنْ يعطّل فكره ويشغل قلبه فقط لكي ينفذ فيه نورُ الله.

٢ ـ الاستفادة من نظام العلة والمعلول:

الدليل الآخر الذي يثبت أنَّ القرآن يعتقد بأصالة العقل، هو أنَّه يذكر

---

(١) تتمة نفس الآية السابقة.

(٢) إذا دلَّ وجود أمرٍ على أمرٍ آخر، نطلق عليه اسم الدلالة. وللدلالة أنواع مختلفة منها الدلالة اللفظية التي يمكن أنْ تقسّم إلى ثلاثة أقسام:
- الدلالة المطابقية: أي أنْ يدلَّ اللفظ على تمام معناه؛ مثل أن تقول: سيارة ونقصد جميع أجزائها.
- الدلالة التضمنيَّة: أي أنْ يدلَّ اللفظ على جزء من معناه، مثل أنْ نقول: هنا توجد السيارة: ونفهم منها أنَّ ماكنة السيارة موجودة أيضاً.
- الدلالة الالتزامية: حيث يدلُّ اللفظ فيها على موضوع غير معناه (الظاهري)؛ مثل: أنْ نسمع اسم (حاتم) ويخطر على بالنا الجود والسخاء والكرم.

(٣) سورة البقرة: الآية ١١١.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

المسائل في علاقاتها العليَّة والمعلولية. إنَّ علاقة العلَّة والمعلول وأصل العليَّة أساسٌ للتفكرات العقلية، والقرآن يحترمها ويستعملها.

وبالرغم من أنَّ القرآن يتكلم باسم الله، والله هو الخالق لنظام العلَّة والمعلول، وبالطبع فإنَّ الحديث يدور حول ما وراء الطبيعة، ويعتبر نظام العلَّة العليَّة ما دونها؛ بالرغم من كُلِّ ذلك لا ينسى القرآن هذا الموضوع، وهو أنْ يذكر شيئاً عن نظام السبب والمسبِّب في العالم، ويعتبر الحوادث والوقائع مقهورة لهذا النظام.

وعلى سبيل المثال لاحظوا هذه الآية التي تقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1].

يريدُ أنْ يقول إنَّه: لا شكَّ أنَّ كلّ المصائر بإرادة الله، ولكن الله لم يفرض المصير على البشر من ما وراء اختيار البشر وإرادتهم وأعمالهم، ولا يعمل عملاً عبثاً.

بل: إنَّ للمصائر نظاماً أيضاً، وأنَّ الله لا يُغيِّر مصيرَ أيّ مجتمع عبثاً، ومن دون وجه؛ إلاَّ أن يغيِّروا ما بأنفسهم فيما يرتبط بهم، مثل الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية وكل ما يتعلّق بواجباتهم الفردية.

ومن طرفٍ آخر يرغّب القرآن المسلمين بمطالعة أحوال وأخبار الأُمم السالفة، لكي يعتبروا منها. وطبيعي أنَّه لو كانت قصص الأقوام والأُمم والأنظمة على أساس عبث وكانت مصادفة، وإذا كانت المصائر تُفرض من الأعلى إلى الأسفل، فلم يكن هناك معنىً للمُطالعة وأخذ العبرة.

يُريد القرآن بهذا التأكيد أنْ يذكر، بأنَّ هناك أنظمة موحّدة، تحكم مصائر الأُمم؛ وبهذا الترتيب لو تشابهت ظروف مجتمع ما مع ظروفِ مجتمع آخر، فإنَّ مصير ذلك المجتمع يكون في انتظار المجتمع الآخر.

يقول في آيةٍ أُخرى: ﴿فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ

---

(١) سورة الرعد: الآية ١١.

عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴿٤٥﴾ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾(١).

إنَّ قبول الأنظمة بالدلالة الالتزامية، في كل هذه الموضوعات، يؤيّد نظام العليَّة وقبول العلاقة العليَّة يعني قبول حجيَّة العقل.

٣ ـ فلسفة الأحكام:

من الدلائل الأُخرى لحجيَّة العقل من وجهة نظر القرآن، هو أنَّ القرآن يذكر فلسفة للأحكام والقوانين؛ ويعني هذا الأمر: إنَّ الحكم الصادر معلول لهذه المصلحة.

يقول علماء الأُصول: بأنَّ المصالح والمفاسد، تقع في مجموعةِ علل الأحكام؛ مثلاً يقول القرآن في آية: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ وفي آيةٍ أُخرى يذكر فلسفتها: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾(٢).

يذكر الأثر الروحي للصلاة، وأنَّها كيف ترفع الإنسان، وبسبب هذا الاعتلاء ينزجر الإنسان، وينصرف عن الفواحش والآثام.

وعندما يذكر القرآن الصوم ويأمر به، يتبع ذلك بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(٣).

وهكذا في سائر الأحكام، مثل الزكاة والجهاد و. . . ؛ حيث يوضّح في كل منها من الناحيتين الفردية والاجتماعية.

وبهذا الترتيب: فإنَّ القرآن يمنح الأحكام السماوية، جانباً دنيويّاً وأرضياً، بالرّغم من أنَّها ما ورائيَّة (ما وراء الطبيعة)، ويطلب من الإنسان أنْ يتدبَّر فيها ليتضح له واقع الأمر، ولا يتصوَّر أنَّ هذه الأحكام مجرَّد مجموعة من رموز تفوق فكر الإنسان.

---

(١) سورة الحجّ: الآية ٤٥، ٤٦.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٥.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

٤ ـ النّضال مع انحرافات العقل:

والدليل الآخر الذي يدلُّ على أصالة العقل لدى القرآن ـ وأوضح من الدلائل السابقة ـ هو نضال القرآن مع أعداء العقل. لتوضيح هذا الموضوع لا بُدَّ من ذكر مقدمة:

يتعرَّض فكر الإنسان وعقله إلى الخطأ في كثيرٍ من الموارد. هذا الموضوع شائعٌ ورائجٌ عندنا جميعاً، ولا ينحصر ذلك بالعقل؛ بل، إنَّ الحواس والأحاسيس ترتكب الخطأ أيضاً، فمثلاً ذكروا عشرات الأخطاء لحاسَّة البصر.

وبالنسبة إلى العقل، ففي كثيرٍ من الأحيان يرتّب الإنسان استدلالاً، ويحصل على نتيجة بناءً عليه، وبعد ذلك يرى أحياناً أنَّ الاستدلال كان خطأ من الأساس.

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل يجب تعطيل القوَّة الفكرية بسبب بعض الأعمال الخاطئة للعقل؟

وفي جواب هذا السؤال: كان السوفسطائيُّون يقولون بعدم جواز الاعتماد على العقل، وإنَّ الاستدلال أساساً عملٌ عبث.

وفي هذا المجال: ردّ الفلاسفة على أهل السَّفسطة ردوداً قويَّة، ومن ضمنها أنَّ سائر الحواس أيضاً تُخطيء مثل العقل، ولكن أحداً لم يحكم بعدم الاستفادة منها. وبما أنَّ ترك العقل غير ممكن، لذلك اضطرّ المتفكِّرون أنْ يعزموا على إيجاد حلٍّ لسدّ طرق الخطأ.

وفي البحث حول هذا الموضوع، لاحظوا أنَّ كل استدلالٍ ينقسم إلى قسمين: المادَّة والصورة، تماماً مثل بناء استُخدم فيه مواد البناء، كالإسمنت والحديد والجصّ (المادة): واتّخذ في النهاية شكلاً خاصّاً (الصورة) ولكي يكون البناء محكماً جيداً من كُلّ النواحي، لا بدَّ من استخدام موادّ مناسبة في بنائه، ولا بدَّ أن تكون خارطته صحيحة دون نقص.

وفي الاستدلال أيضاً لا بدَّ أن تكون مادته وصورته صحيحتين:

وللبحث والتحقيق حول صورة الاستدلال، وجُد المنطق الأرسطي أو المنطق الصوري. وكان واجب المنطق الصوري أن يعيّن صحة أو عدم صحة صورة الاستدلال، وأن يساعد العقل كي لا يتعرض للخطأ في صورة الاستدلال[١].

ولكنَّ الأمر الهامّ هو عدم كفاية المنطق الصوري في تضمين صحَّة الاستدلال يستطيع هذا المنطق تضمين جهةٍ واحدةٍ فقط، ولحصول الاطمئنان في صحَّة مادة الاستدلال، علينا أنْ نستخدم المنطق المادّي أيضاً. أي إنَّنا نحتاج إلى معيارٍ نقيس بمعونته كيفية المواد الفكرية.

حاول علماء مثل «بيكن» و«ديكارت» أنْ يؤسسوا منطقاً لمادة الاستدلال، يشبه المنطق الذي وضعه أرسطو لصورة الاستدلال. واستطاعوا أن يعيّنوا بعض المعايير في هذا المجال إلى حدٍّ ما، ولو أنَّها لم تكن مثل منطق أرسطو من الناحية الكلية، ولكنَّها استطاعت أنْ تساعد الإنسان ـ إلى حدٍّ ما ـ لمنعه من الخطأ في الاستدلال غير أنَّكم ربَّما تعجَّبتم إذا علمتم أنَّ القرآن عرض أُموراً لمنع الخطأ في الاستدلال لها فضل التقدُّم وتقدم الفضل على تحقيقات أمثال «ديكارت».

مواطن الخطأ من وجهة نظر القرآن:

من مواطن الخطأ التي يذكرها القرآن: اتّخاذ الإنسان الظنّ بدل اليقين[٢].

---

(١) من الأخطاء التي تعرّض لها العلم منذ عدَّة قرون، وأصبح منشأ فهم خاطىء للكثير، هو تصوّر البعض بأنَّ وظيفة منطق أرسطو، هي تعيين صحة أو عدم صحَّة مادة الاستدلال أيضاً؛ وبما أنَّ منطق أرسطو لم يستطع ذلك، حكموا بعدم فائدة اللجوء إليه.
ومع الأسف، فإنَّ هذا الخطأ يتكرَّر كثيراً في عصرنا أيضاً، ولا شك أنَّ هذا الأمر دليل على أنَّ هؤلاء، ليس لهم معرفة صحيحة بالمنطق الأرسطي ولم يفهموه.
وإذا أردنا أنْ نستفيد من مثال المبنى نفسه، فعلينا أنْ نقول إنَّ وظيفة منطق أرسطو في تعيين صحة الاستدلال تشبه تماماً الشاقول في تعيين استقامة الجدار. بالاستعانة بالشاقول لا يمكن معرفة موادّ البناء المستخدمة في الجدران هل أنَّها من نوع ممتاز أم لا؟
فمنطق أرسطو الذي تكامل أخيراً بواسطة سائر العلماء، وأصبح غنيّاً جدّاً، يحكم فقط في صورة الاستدلال، وأمَّا بالنسبة إلى مادة الاستدلال فإنَّه ساكت نفياً وإثباتاً، ولا يستطيع أن يقول شيئاً.

(٢) وهذه هي القاعدة الأُولى لـ«ديكارت» أيضاً. يقول: إنَّه لن يقبل بعدئذٍ أيّ موضوع، إلاَّ أنَّ يبحث ويحقّق فيه مقدّماً، ولو وجدتُ احتمالاً واحداً للخلاف في مائة احتمال، فلن أستفيد منه وأطرحه جانباً. وهذا هو المعنى الصحيح لليقين.

لو قيّد الإنسان نفسه ليتّبع اليقين في جميع المسائل، ولن يقبل الظن بدل اليقين، فلن يُخطىء أبداً[١].

لقد شدَّد القرآن كثيراً حول هذا الموضوع، وقد صرَّح في إحدى الآيات أنَّ أكبر خطأ للفكر البشري هو اتّباع الظن.

وفي مقام آخر يخاطب الرسول ﷺ: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[٢].

ويقول في آية أُخرى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٣]، إنَّها أوّل ذكرى للبشر طوال التاريخ الفكري، ذكرها له القرآن ونهى البشر عن مثلِ هذه الأخطاء.

الموطن الثاني للخطأ في مادة الاستدلال، وخصوصاً في المسائل الاجتماعية هو مسألة التقليد.

يعتقد كثيرٌ من الناس بالأُمور التي يعتقدها المجتمع، أي إنَّ الموضوع الذي يتقبَّله المجتمع، أو تقبله الأجيال السالفة، يقبلونه بدليل أنَّ الأجيال السالفة قد رضيت وآمنت به[٤].

إلاَّ أنَّ القرآن يدعونا لكي نقيس كلّ مسألةٍ بمعيار العقل، ولا نعتبر بما صنعه الأجداد الأقدمون، أو أن نتركها تماماً.

فكم من أُمورٍ كانت معتبرة في الماضي مع أنَّها خاطئة ولكن الناس

(١) لا بدَّ من ملاحظة أنَّه في الأُمور الظنيَّة والاحتمالية، وفي الموارد التي لا يمكن الحصول على اليقين، يجب الأخذ ذلك الظن أو الاحتمال نفسه. ولكن يجب قبول الظن والاحتمال بدل الاحتمال، ولا يمكن الأخذ بالظنّ والاحتمال بدل اليقين. هذا المورد الثاني الذي يدعو إلى الخطأ.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١١٦.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٤) يوجد هذا الأمر في أحد أقوال «بيكن»، وعندما يعرّف أحد الأصنام التي يتحدَّث عنها بالصنم الاجتماعي أو الصنم العُرفي، فإنَّ غرضه هذا التقليد الأعمى.

قبلوها، وكم من أُمورٍ صحيحةٍ في الأزمنة البعيدة ولكن الناس امتنعوا عن الاعتراف بها بسبب جهلهم.

في قبول هذه المسألة لا بدَّ من الاستعانة بالعقل والفكر، وعدم اتّباع التقليد الأعمى. القرآن يقارن كثيراً من أتباع الآباء والأجداد وبين العقل والفكر.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[١].

يؤكّد القرآن أنَّ قدم فكرٍ ما، ليس دليلاً على خطئه ولا يوجب صحَّته، وإنَّ القِدم يجري في الأُمور الماديّة، ولكن حقائق الوجود لن تصبح قديمة متروكة مهما مضى عليها الزمان.

فحقيقة مثل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٢]. تكون صادقة محكمة ثابتة طوال عمر الدُّنيا.

يقول القرآن: إنَّه لا بدَّ من مواجهة المسائل بسلاح العقل والفكر، ويجب أنْ لا يترك الإنسان عقيدة سليمة، بدليلِ مخالفة الآخرين له، كما يجب أنْ لا يقبل عقيدة، بمجرَّد تعلّقها بهذه الشخصية المعروفة، أو تلك الشخصية الكبيرة، ولا بدَّ أن يحقّق الإنسان بنفسه في كُلّ المسائل[٣].

العامل الآخر الذي يؤثّر في تكوّن الخطأ ويذكره القرآن، هو اتّباع هوى النفس والميول النفسيَّة، يقول مولوي (الشاعر):

«عندما جاء الغرض (هوى النفس) احتجب الفن، وانتقلت مئات الحجب من القلب إلى العين».

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

(٢) سورة الرعد: الآية ١١.

(٣) يجب أنْ لا يشتبه بين موضوع تقليد الآباء والأجداد، أو الموضة العصرية، أو صبغة المجتمع التي نهى عنها القرآن بشدَّة، وبين موضوع تقليد المجتهد الأعلم الأعدل في الفقه؛ لأنَّه أمر واجب يبتني على رعاية التخصّص والاستفادة من العلم التخصصي.

لو لم يتخلّ الإنسان ـ في أيّ أمرٍ ـ من شرّ الأغراض النفسيَّة، لا يستطيع أنْ يتفكَّر تفكيراً سليماً؛ أي: إنَّ العقل يستطيع العمل الصحيح، في بيئةٍ لا توجد فيها الأهواء النفسية. هناك قصَّة معروفة عن العلاَّمة الحلّي نذكرها: لأنَّها مثال جيّد:

لقد عرض للعلامة الحُلّي هذه المسألة الفقهية، وهي أنَّه لو مات حيوانٌ في البئر وبقيت الميتة النجسة في البئر، ماذا يجب العمل بماء البئر؟ وبالصدفة سقط ـ في تلك الأونة ـ حيوانٌ في بئر منزلِ العلامة الحلي، واضطرّ ليستنبط حكماً لنفسه. كان لا بدَّ له أنْ يحكم ـ في هذا المورد ـ عن طريقين:

الأوَّل، أنْ يملأ البئر بالتراب، ويستفيد من بئرٍ آخر.

الثاني، أنْ يأخذ مقداراً معيّناً من ماء البئر، ثم يستفيد من بقية الماء بلا إشكال فرأى العلاَّمة الحلي أنَّه لا يستطيع أنْ يحكم في هذه المسألة بلا غرض، لأنَّ له مصلحة في القضية؛ ولذلك أمر أنْ يُملأ البئر بالتراب أوَّلاً، ثم بدأ بإصدار الحكم وإظهار الفتوى ببالٍ مُريح، وبعيداً عن ضغط الوساوس النفسيَّة.

وللقرآن إشارات كثيرة في موضوع متابعة هوى النفس، نكتفي بذكرِ موردٍ واحدٍ، يقول القرآن: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾[1].

نظرة القرآن عن القلب:

أظنّ أنَّه لا داعي للتوضيح، بأنَّ الغرض من القلب في اصطلاح العُرفاء والأُدباء، ليس ذلك العضو اللحمي الموجود في الجانب الأيسر من البدن، ويُجري الدم كالمضخَّة في العروق؛ فمثلاً في تعبير القرآن: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[2].

---

(١) سورة النجم: الآية ٢٣.

(٢) سورة ق: الآية ٣٧.

أو في التعبير العرفاني اللطيف لحافظ (الشاعر): «لقد نفر قلبي، وغافلٌ أنا المسكين، ماذا قد حلَّ بهذا الصيد التائه الحيران».

واضحٌ أنَّ المقصود من القلب (في هذين المثالين)، حقيقة سامية ممتازة، تختلف تماماً عن هذا العضو الموجود في البدن؛ وهكذا عندما يذكر القرآن مرضى القلوب: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾[1].

فإنَّ معالجة هذا المرض، خارجة عن طاقة طبيب أمراض القلب، وإذا وُجد طبيبٌ يتمكَّن من معالجة هذه الأمراض، فلا شكَّ أنَّه طبيبٌ متخصِّص في الأمراض الروحية.

تعريف القلب:

إذنْ ما هو المقصود من القلب؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب البحث في حقيقة وجود الإنسان. فالإنسان في الوقت الذي هو موجود واحدٌ، إلاَّ أنَّ له مئات بل وآلاف الأبعاد الوجودية.

«أنا» الإنسانيَّة عبارة عن مجموعةٍ كبيرةٍ من الأفكار، والآمال، والخوف، والحب، و. . . ؛ وإنَّها بمثابة الأنهار والجداول، التي تتجمع في مركزٍ واحد، وإنَّ هذا المركز بنفسه بحرٌ عميق، بحيث ما استطاع ـ إلى الآن ـ أيّ إنسان أنْ يدَّعي أنَّه اطَّلع على أعماق هذا البحر.

فالفلاسفة والعرفاء وعلماء النفس، أسهم كُلٌّ إلى حدٍّ ما في السباحة في أغوار هذا البحر، ووُفِّق كلٌّ منهم إلى كشف بعض أسراره، ولرُبَّما كان العُرفاء أكثر حظّاً من الآخرين في هذا المجال.

وما يسمّيه القرآن بالقلب، عبارة عن حقيقة هذا البحر، وإنَّ ما نسمّيه بالروح الظاهرية، عبارة عن الأنهار والجداول التي تتصل بهذا البحر، وحتى العقل بنفسه أحد هذه الأنهار التي تتصل بهذا البحر.

---

(١) سورة البقرة: الآية ٩.

عندما يذكر القرآن الوحي، لم يقل شيئاً عن العقل، بل، إنَّ علاقته ترتبط مع قلب الرسول ﷺ.

ومعنى هذا الكلام أنَّ القرآن، لم يَرِدْ على الرسول بقوَّة العقل وبالاستدلال العقلي؛ بل، كان هذا قلب الرسول ﷺ، حيث ارتقى إلى حالةٍ لا يمكن لنا تصوّرها، وفي تلك الحالة حصل على قابلية إدراك ومشاهدة تلك الحقائق المتعالية، وها هي آيات سورة النجم وسورة التكوير توضّح كيفية هذا الارتباط إلى حدٍّ ما[١].

خصائص القلب:

يُعتبر القلب من وجهة نظر القرآن وسيلة للمعرفة أيضاً. وإنَّ القسم الأكبر من نداءات القرآن تُخاطب قلبُ الإنسان. تلك النداءات التي لا طاقة لسماعها إلاَّ بواسطة إذن القلب. ولذلك، فإنَّ القرآن يؤكّد كثيراً بالمحافظة على هذه الوسيلة، والعمل على تكاملها، نلتقي في القرآن كثيراً بأُمورٍ مثل تزكية النفس وصفاء القلب:

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[٢] و﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٣]. وحول إنارة القلب يقول: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[٤] و﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٥].

---

(١) نقرأ في سورة النجم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ۝٦ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ۝٧ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ۝١٠ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ۝١١﴾: يقول القرآن ذلك، ليبيّن أنَّ مستوى هذه المسائل فوق حيّز عمل العقل. الحديث هنا عن المشاهدة والاعتلاء.
ونقرأ في سورة التكوير: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۝٢٢ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۝٢٣ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝٢٤ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ۝٢٥ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ۝٢٦ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ۝٢٧﴾.

(٢) سورة الشمس: الآية ٩.

(٣) سورة المطففِّين: الآية ١٤.

(٤) سورة الأنفال: الآية ٢٩.

(٥) سورة العنكبوت: الآية ٢٩.

وفي مقابل ذلك، فإنَّ الأعمال القبيحة تُسوّد روح الإنسان وتسلب منه الاتجاهات الطاهرة النقية، وقد تكرّر هذا الحديث في القرآن. يقول عن لسانِ المؤمنين: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[١].

وفي وصف المسيئين يقول: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٢]. ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[٣].

ويتحدَّث القرآن عن قساوة القلوب وتختّمها: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[٤]، ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[٥]. و﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾[٦]، و﴿فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾[٧].

كُلُّ هذهِ التأكيدات تبيّن أنَّ القرآن يريد جوّاً روحيّاً، ومعنوية عاليةً للإنسان، ويُوجب على كُلِّ فردٍ أنْ يُحافظ على سلامة ونقاء هذا الجو.

وبالإضافة إلى ذلك، ففي الجوّ الاجتماعي المريض، وحيث تصبح أكثر جهود الإنسان لنظافةِ البيئة عقيمة غير موفّقة؛ يؤكّد القرآن أنْ يستغلّ البشر كلّ طاقاته في سبيل تصفية وتزكية بيئته الاجتماعية.

يصرِّح القرآن بأنَّ ذلك الإيمان والعشق والمعرفة، والتوجهات السامية، وتأثيرات القرآن، وقبول نصائحه؛ كل ذلك يرتبط بابتعاد الإنسان والمجتمع الإنساني عن الدنايا، والرذائل والأهواء النفسيَّة والشهوات.

يشير التأريخ البشري أنَّ القوى الحاكمة، عندما أرادت السيطرة على مجتمع ما واستثماره، تسعى لإفساد روح المجتمع، ولهذا الغرض تهيىء وسائل الشهوة للناس، وتحرِّضهم على الشهوات.

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٨.
(٢) سورة المطففين: الآية ١٤.
(٣) سورة الصف: الآية ٥.
(٤) سورة البقرة: الآية ٧.
(٥) سورة الأنعام: الآية ٢٥.
(٦) سورة الأعراف: الآية ١٠١.
(٧) سورة الحديد: الآية ١٦.

والنموذج الذي يدعو إلى الاعتبار من هذا الأُسلوب القذر، الفاجعة التي حدثت للمسلمين في إسبانيا المسلمة، التي كانت تُعدّ من مواطن النهضة، ومن أكثر الدول الأوروبيَّة حضارة وتقدّماً.

ولأجل إخراج إسبانيا من أيدي المسلمين، بدأ المسيحيون يعملون على إفساد نفسيَّات وأخلاق الشباب المسلمين. وضعوا ما أمكنهم من وسائل اللهو واللعب والشهوة في اختيار المسلمين، وتقدَّموا في هذا المجال بحيث خدعوا الأُمراء ورؤساء الحكومة ولطَّخوهم بالفجور.

وهكذا استطاعوا القضاء على عزيمة المسلمين، وقوَّتهم وإرادتهم وشجاعتهم وإيمانهم وصفاء نفوسهم، وبدَّلوهم إلى أشخاصٍ أذلاَّء ضعفاء فاسدين، يتبعون الشهوات ويشربون الخمور ويرتكبون الفواحش والمنكرات. وواضح جدّاً إنَّ التغلّب على مثل هؤلاء الأشخاص لم يكن أمراً صعباً.

لقد انتقم المسيحيون من حكومة المسلمين التي مضى عليها ٣٠٠ ـ ٤٠٠ عاماً، انتقاماً يخجل التاريخ من تذكّره وتذكر تلك الجرائم.

أُولئك المسيحيون الذين يسلِّمون الطرف الأيسر من وجوههم، إلى من لطم على أيمانها ـ حسب تعاليم السيِّد المسيح ـ أجروا بحراً من دماء المسلمين في الأندلس، وبيَّضوا ـ بذلك ـ وجه جنكيز (المغولي)، وطبيعي إنَّ فشل المسلمين كان نتيجة هممهم المنحطَّة وفساد نفوسهم، وجزاء عدم اتّباعهم القرآن وتعاليمه.

وفي زماننا أيضاً، أينما وضع الاستعمار رجله، يستند على ذلك الموضوع الذي حذَّر منه القرآن؛ أي إنَّه يسعى ليُفسد القلوب، فإذا فساد القلب لا يستطيع العقلُ أن يعمل شيئاً؛ بل، يصبح نفسه قيداً أكبر في أيدي وأرجل الإنسان.

ولذلك نرى أنَّ المستعمرين والمُستغلِّين لا يخشون من افتتاح المدارس والجامعات؛ بل، ويقدمون بأنفسهم على تأسيسها، ولكنَّهم يسعون من طرفٍ آخر لإفساد قلوب ونفوس الطلاب والتلاميذ بكلّ طاقاتهم.

إنَّهم يُدركون تماماً هذه الحقيقة؛ وهي أنَّ المريض في قلبه وروحه، لا يستطيع أنْ يعمل شيئاً، ويتقبَّل كُلّ ذلةٍ واستغلال وإساءة.

يهتمّ القرآن كثيراً بنقاء المجتمع وعلوّ روحه؛ حيث يقول في الآية الشريفة: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[1].

ابحثوا أوَّلاً: عن كُلّ عملٍ خير، وابتعدوا عن كُلّ سوء ورذالة، وثانياً: اعملوا معاً وبصورة اجتماعية ولا تعملوا منفردين.

وبالنسبة إلى القلب، أذكر بعض النقاط على لسان الرسول ﷺ، والأئمَّة الأطهار عليهم السلام، ليكون ختاماً حسناً لهذا الموضوع.

مكتوبٌ في كتب السيرة أنَّ شخصاً حضر عند رسول الله ﷺ وقال: إنَّ لي أسئلة أريد أن أعرضها عليكم، فسأله الرسول، هل تريد أنْ تسمع أجوبة أم ترغب في طرح الأسئلة فقط. فأجاب أنَّه يريد الجواب.

فقال النبي (ما معناه): جئت تسأل عن البرّ والإحسان والإثم والعدوان؟ أجاب: نعم؛ فجمع النبي ﷺ ثلاثة من أصابعه ووضعها على صدر الرجل براحةٍ قائلاً: «استفتِ قلبك وإنْ أفتاك المفتون».

ثم أضاف (ما معناه): لقد خُلق القلب بحيث يرتبط مع الحسنات ويرتاح معها، ولكنَّه يضطرب وينزجر من السيِّئات والقبائح، تماماً مثل بدن الإنسان، فإذا ورده شيء لا يتجانس معه يغيّر نظامه وهكذا روح الإنسان تتعرَّض للاختلال والاضطراب بواسطة الأعمال السيِّئة.

إنَّ ما يُسمّى عندنا بعذابِ الضمير، ناشىء عن عدم تجانس الرُّوح مع المفاسد والسيِّئات والآثام.

يشير الرسول ﷺ إلى هذه النقطة، وهي أنَّ الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة، ويخلّص نفسه لمعرفة الحقيقة، لا يمكن لقلبه ـ في هذه الحالة ـ أن يخونه وسوف يهديه إلى مسير الهداية المستقيم.

---

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

والإنسان أساساً ما دام يبحث صادقاً عن الحقّ والحقيقة، ويخطو خطواتٍ في مسير الحقّ، فكلّ ما يصل إليه حق وحقيقة.

وبالطبع، فإنَّ هذه نقطة ظريفة تبعث على الخطأ غالباً، فالإنسان عندما يسير نحو الضلال دليلٌ على أنَّه لم يكن له وجهة خاصة من البدء، ولم يبحث عن الحقيقة الخالصة المحضة.

يردّ الرسول على من سأله عن البرّ: «استفتِ قلبك»: أي إنَّك لو كنت تريد البرّ حقيقة، فإنَّ ما يطمئنّ قلبك به ويسكن ضميرك له هو البِرّ؛ ولكن، إذا كنت ترغب شيئاً، غير أنَّ قلبك لم يطمئنّ له، فتيقَّن أنَّه هو الإثم.

وفي مكانٍ آخر يُسأل الرسول ﷺ عن معنى الإيمان؟ فيجيب (ما معناه): المؤمن هو الذي إذا ارتكب عملاً سيِّئاً تعرّض للندم وعدم الراحة، وإذا ارتكب عملاً صالحاً سُرّ وفَرح.

عن عبد الله بن القاسم عن الإمام الصَّادق عليه السلام أنَّه قال: «إذا تخلَّى المؤمن عن الدُّنيا، سما ووجد حلاوة حبّ الله، وكان عند أهل الدُّنيا كأنَّه قد خولط، وإنَّما خالط القوم. حلاوة حبّ الله، فلم يشتغلوا بغيره»؛ أي إنَّ المؤمن إذا زهد في الدُّنيا، يسمو ويرتفع ويحسّ حلاوة محبة الله، ويتصور أهل الدُّنيا قد جُنَّ، في حين أنَّ حلاوة حبّ الله جعلته في غنىً عنهم، وشغله حب الله عن غيره.

قال (الراوي) وسمعته (الإمام الصادق) يقول: «إنَّ القلب إذا صفا ضاقت به الأرض حتى يسمو»[1].

عن إسحاق بن عمَّار قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنَّ رسول الله ﷺ صلَّى بالناس الصبح، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفرّاً لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه، فقال له رسول الله ﷺ: كيف أصبحت يا فلان؟

---

(١) أُصول الكافي: ٢/ ١٣٠.

قال: أصبحت يا رسول الله موقِناً، فعجب رسول الله من قوله وقال ﷺ: «إن لكُلّ يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك»؟

فقال: إنَّ يقيني يا رسول الله، هو الذي أحزنني وأسهر ليلي، وأظمأ هواجري؛ فعزفت نفسي عن الدُّنيا وما فيها، حتى كأنِّي أنظر إلى عرش ربِّي وقد نُصب للحساب، وحُشر الخلائق لذلك وأنا فيهم؛ وكأنِّي أنظر إلى أهل الجنَّة يتنعَّمون في الجنَّة ويتعارفون، على الأرائك متَّكئون، وكأنِّي أنظر إلى أهل النَّار وهم فيها معذَّبون مصطرخون، وكأنِّي الآن أسمع زفير النَّار يدور في مسامعي.

فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «هذا عبدٌ نوَّر الله قلبه بالإيمان»؛ ثم قال له: «إلزم ما أنت عليه».

فقال الشاب: ادعُ الله لي يا رسول الله أنْ أُرزق الشهادة معك، فدعا له رسول الله ﷺ فلم يلبث أنْ خرج في بعض غزواتِ النبي، فاستشهد بعد تسعة نفر وكان هو العاشر[١].

يقول القرآن إنَّ صفاء القلب يُوصل الإنسان إلى مقامٍ يقول عنه أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كُشِفَ لي الغطاء ما ازددتُ إلاَّ يقيناً».

إنَّ القرآن بتعاليمه يريدُ أنْ يُربِّي أُناساً، مسلَّحين بسلاح العلم والعقل، ويستفيدون من سلاح القلب أيضاً، ويستخدمون هذين السلاحين في أحسن أساليبه وأسمى كيفيَّاته في طريق الحق. وإنَّ أئمَّتنا وتلامذتهم الصالحين المؤمنين نماذج حيَّة واضحة لهؤلاء الأُناس.

(١) أُصول الكافي (كتاب الإيمان والكفر): ٢/٥٣.



دروس من القرآن

ضرورة تعلم اللغة العربية

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

هذه محاضرة كان الأستاذ الشهيد قد ألقاها في المؤتمر الثاني للغة العربية، تحت العنوان المذكور نفسه، رأينا أن نفتتح بها هذا الكتيب، لتوكيد وجهة نظر الأستاذ في ضرورة تعلم اللغة العربية، لغة القرآن المجيد، حفاظاً على الآداب الإسلامية وثقافاتها، ومنها الأدب الفارسي والثقافة الفارسية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، بارىء الخلائق أجمعين، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله ونبيه وصفيه، سيّدنا ومولانا أبي القاسم محمَّد ﷺ، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾[(١)].

ستكون أقوالي مختصرة جداً وقصيرة. إنَّني هذه الليلة سعيد ومسرور، وإذا كان بعض الحاضرين المحترمين قد حضروا محاضراتي خلال الست أو السبع سنين الماضيات يتذكرون إنِّي قد كررت في محاضراتي هنا، أو في حسينية الإرشاد، أو في أيّ مكان آخر، قولي بضرورة «تشكيل دورات لدراسة

(١) سورة الشعراء: الآية ١٩٥.

اللغة العربية»، وهذا ما كنت أنبه إليه دائماً، وأقول إنَّ تدريس اللغة العربية من أهم وظائف المؤسسات الدينية، سواء أكانت مسجداً، أم حسينية، أم هيئة، أم حتى في جلسات التفسير وغيرها. . . مهما تكن، فإنَّ من أهم المسائل تعليم العربية للكبار والأطفال. ولقد أوردت الكثير من الأدلة على هذه الضرورة، وسوف أورد بعضاً منها الآن بلغة بسيطة لتشويق الزملاء والأصحاب.

إنَّ اللغة العربية لغة كتابنا ولغة ديننا. تعتبر اللغة الفارسية بالنسبة إلينا نحن الإيرانيين، لغتنا القومية، ولكن اللغة العربية لغة ديننا وعقيدتنا، بالنظر لكوننا مسلمين ومتمسكين بالإسلام وبالقرآن، كتابنا الديني.

إنَّ من خصائص القرآن التي يختص بها من بين الكتب السماوية هي إنَّ لغته جزء من إعجازه. إنَّ أيّاً من الكتب الدينية لا يستند على لغته، بل على محتواه فحسب. فإذا أخذنا التوراة، التوراة الأصيلة التي نزلت على موسى، أو الإنجيل الذي نزل على عيسى، أو أيّاً من الكتب التي نزلت على الأنبياء، نجد أنَّ محتواها هو المقصود، دون الالتفات إلى اللفظ وجمال اللفظ، والخصائص اللفظية. إنَّ المحتوى مهما يكن، وبأي لفظ كان، فهو نفسه. أمَّا القرآن، وهو الكتاب السماوي الأخير الذي نزل على البشر، فقد اقتضت الحكمة الإلٰهيَّة أن تكون لغته ومحتواه الفني من صنع الله الذي أنزله على نبيه.

سبق لي أن ذكرت في إحدى جلسات التفسير للأخوة الذين كانوا حاضرين، جانباً ممَّا يتعلق بكلمة «إقرأ» حيث قلت لهم: لاحظوا أنَّ هذه الكلمة لا تقال إلاَّ إذا كان هناك نص قد أعد من قبل، أي إقرأ ما أعد من قبل، وذلك لأنَّ القرآن كان قد أعد بألفاظه في عالم الوحي قبل نزوله على الرسول. فالآيات كانت مهيأة من قبل، ثم كانت تتلى أو تقرأ على الرسول. وفي الوقت نفسه كان اللفظ، بكل ما فيه من خصوصية وجمال، قد عرض بأروع صوره بحيث لو أنَّ الضليع باللغة العربية وآدابها، يستعرض جميع النصوص العربية لما قبل الإسلام وبعده (وطبيعي أن يقلد الناس كل رائعة تظهر إلى الوجود) بما فيها النصوص الواردة عن الأئمَّة، مثلاً «نهج البلاغة» لأمير المؤمنين، و«الصحيفة السجَّادية» للإمام زين العابدين،

أقول لو أنَّنا وضعنا هذه كلها إلى جانب القرآن، لوجدنا القرآن يمتاز بأسلوب يختص به، ولم يسبق له مثيل.

إنَّ الوقت لا يسمح الآن بأن أشرح بإسهاب كيف إنَّنا عندما نقرأ في (نهج البلاغة)، في خطب أمير المؤمنين، التي تضج بالفصاحة والبلاغة، آية قرآنية، نراها تشعُّ بين ما يحيط بها من كلمات الإمام، ولا يخفى كونها تختلف، وأنَّها كلام غير ذاك الكلام. ثم جاء كثيرون، أصدقاء وأعداء، وحاولوا أن ينسجوا على منواله، وفشلوا. إذن فهذه الخصوصية موجودة في كتابنا السماوي ـ والخصوصية اللفظية التي هي جزء من إعجاز القرآن ـ، أي إنَّه نزل هكذا مع إعجازه اللفظي من قبل الله سبحانه وتعالى. ونحن بالنظر لكوننا متمسكين بالقرآن ومتمسكين بالإسلام، لا يسعنا أن ننظر إلى لغة الإعجاز التي نزل بها نظرة اللامبالاة. أعتقد إنَّ المرء إذا لم يكن متمكناً من اللغة العربية، ولا أقول كل التمكن، ولكن إلى حدٍّ ما، لا يستطيع أن يدرك مفاهيم الإسلام.

نعود الآن إلى اللغة الفارسية، أفهل اللغة الفارسية هي لغة سعدي؟ أهي لغة حافظ فقط؟ كلا. أهي لغة مولوي أو لغة نظامي؟ كلا. أهي لغة فردوسي أو صناعي؟ كلا. لغة عطار؟ كلا. فلغة من هي إذن؟ إنَّها لغة مئات الشعراء والأُدباء الذين تعاقبوا على صنعها.

لو لم يكن سعدي لكانت اللغة الفارسية، ولو لم يكن فردوسي لكانت اللغة الفارسية. ولو لم يكن حافظ لكانت اللغة الفارسية، إنَّ أياً من هؤلاء لم يصنع اللغة الفارسية بمفرده. لو لم تكن مثنويات مولوي، لكان للغة الفارسية وجود أيضاً. إن لهم، على كلِّ حال، إسهامهم، بأقل ممَّا هو موجود.

إنَّ اللغة الوحيدة التي كان يمكن أن تزول من الوجود لولا القرآن هي اللغة العربية، أو لو بقيت لكانت من اللغات المحلية المهجورة، مثل اللغات في الدرجة المئة والتي لم يسمع بها أحد. إنَّها كانت لغة قبيلة بدوية، إلاَّ أنَّ القرآن أحيا اللغة العربية. ثم إنَّ اللغة العربية لا تختص بالعرب، بل إنَّ العرب يختصون باللغة العربية. فأنت مثلاً تقول: المصريون، السوريون، الجزائريون،

الأردنيون، العراقيون، المراكشيون، التونسيون، أي إنَّ أكثر العرب من غير الحجاز واليمن.

فهؤلاء العرب إنَّما هم عرب بلغة القرآن، أي إنَّهم لما نزل القرآن تمسكوا به، واختاروا لغة القرآن، وهم لهذا أصبحوا عرباً، وإلاً فإنَّهم من حيث العنصر ليسوا عرباً، لذلك فإنَّهم هم الذين يعودون إلى اللغة العربية، وليس العكس. إنَّ الخطأ الذي نرتكبه هو أنَّنا نحسب اللغة العربية تعود للمصريين، أو للجزائريين. ولكن الأمر ليس كذلك في الواقع، فاللغة العربية تعود لنا بقدر ما تعود لهم. فهؤلاء يدعون باللغة العربية لكونهم مسلمين، وإلاً فإنَّهم ليسوا عرباً، ولكنَّهم تكلموا بهذه اللغة وكتبوا بها، وأهملوا لغتهم الأُم، إنَّهم يرون اللغة العربية لغتهم لكونها لغة دينهم.

نحن أيضاً مسلمون، ولذلك ليست اللغة العربية لغة الحجاز، ولا لغة اليمن، إنَّها لغة القرآن. هل يستطيع قوم أن يقولوا إنَّ القرآن قرآنهم؟ الحجازيون، اليمنيون، المصريون، ألهم أن يقولوا إنَّ القرآن قرآنهم؟ مامن قوم لهم أن يدّعوا ذلك. ولما كانت اللغة العربية لغة القرآن، فما من أحد له أن يدعي بأنَّ العربية تختص به دون غيره. إنَّ اللغة العربية هي اللغة الدولية الإسلامية.

وعليه، فإنَّنا بالنظر للضرورة الدينية، نعتقد بلزوم تعلم اللغة العربية، خصوصاً وإنَّنا نرى إنَّ الآداب الاستعمارية تظهر القضية بشكل لا أدري ما وراءه من لغز، فاللغة العربية تدرس في مدارسنا، ولكنَّ تدريس عدمه خير من وجوده، من بعض الوجوه. إنَّهم يعلمون الطلاب بحيث إنَّ أحداً لا يتعلم اللغة العربية، بل تتولد فيهم فكرة موحشة عنها، ويفرون منها، حتى أصبح تعلم اللغة العربية في نظر الطلاب أشبه باقتلاع الجبال. ولكنَّنا نرجو أن تكون أمثال هذه المجالس والمحافل والمدارس، بمديريها الكفوئين، قادرة على تدريس اللغة العربية بيسر وببساطة تزيل الرهبة من جو الصفوف إزالة تامة.

المسألة الثانية في لزوم تعلم اللغة العربية، مسألة مهمة جداً. إنَّنا، إذا شئنا الحقيقة، لا نملك ثقافة عربية وأُخرى فارسية. إنَّنا نملك ثقافة إسلامية

ذات وجهين، وجه عربي وآخر فارسي، أو تركي، أو هندي، أو أردوئي الخ. . . إنَّ الخبير المطلع على الثقافات، والعارف بروح الثقافة الإسلامية، يلحظ أنَّ هذه الثقافة تتجلّى في لغات مختلفة، ومنها اللغة الفارسية، فلكم أن تطلقوا على هذه الثقافة اسم الثقافة الإسلامية بوجهها الفارسي. المهم هو إنَّ هناك ثقافة لطيفة وعميقة. أود أن أسألكم، هل يستطيع المرء أن يفهم الثقافة الفارسية من دون أن يتعلم العربية؟

ولتبسيط الأمر لا أستشهد بمثنوي، ولا بصناعي، ولا بناصر خسرو، ولكن فلنأخذ سعدي الذي كان قوله من السهل الممتنع، فهو أساس المذكورين أسلوباً. فهل يتمكن أحد من أن يفهم كلام سعدي فهماً جيداً من دون أن يكون ملماً باللغة العربية؟ فلننظر إليه حيث نظم الشعر بالفارسية وبالعربية، شطر بالعربية وشطر بالفارسية. ولو لم يكن سعدي عارفاً باللغة العربية لما كان سعدي، وما كان يمكن أن يكون. إنَّ من يعرف أدب سعدي، لا بدَّ أن يعرف أيضاً إنَّ هذا الرجل قد تربى في الثقافة العربية، حتى إنَّه يستعمل مصطلحات وتعابير لا تتفق مع المحيط الفارسي، بل تتفق مع المحيط العربي:

«چشم بد از دور اي بديع شمايل ماه من وشمع جمع مير قبائل»

فتعبير مير قبائل (أمير القبائل) ليس تعبيراً فارسياً، بل هو تعبير عربي، وأمثال هذا كثير إذا شئنا البحث عنه.

هنالك أفراد يحملون العداء لهذه الثقافة، ويريدون أن يزيلوا الثقافة الفارسية الموجودة من الوجود، لأنَّهم أعداء الثقافة الإسلامية أصلاً. يقول هؤلاء: إنَّا لنا اقتراحاً بسيطاً جداً، وهو أن نغير حروفنا، فكل ما أصابنا من انحطاط وتخلف جاء من الكتابة بهذه الحروف. فلنغير حروفنا إلى اللاتينية، مثلما فعلت تركيا وتقدمت كثيراً.

ويضيفون قائلين: «علينا أن نسعى لإزالة اللغة العربية من اللغة الفارسية».

أتعلمون ماذا ستكون النتيجة؟ النتيجة هي أنَّه بذهاب هذا الجيل والجيل الذي بعده، تصبح هذه الآثار التي مضى عليها ألف من السنين، هذه الآثار

الفارسية (ولا أقول العربية)، بما فيها گلستان سعدي، أشياء غير مفهومة عند الطالب الثانوي، أو حتى عند الجامعي. يقولون ما أبدع هذا، فلكي ننجذب نحو الغربيين جاؤونا بلغتهم الإنجليزية، وقد سبق أن حملونا اللغة الفرنسية، وهناك لغات أُخرى أيضاً، وهي لغات نعرفها، ونعرف حروفها، وندرك مفاهيمها جيداً، وكذلك نعرف ثقافاتها، أو نتعلمها. وإذا انقطعت علائقنا بالماضي، فلا بأس. فماذا يكون حكمنا؟

سيكون حكمنا اللقيط الذي يأخذونه إلى دار الحضانة، فيكبر هناك ثم يسألونه: من أبوك؟ لا أدري. من أُمّك؟ لا أدري. لقد انقطع ما بينه وبين أبويه، ولا يعرف سوى العلاقة التي تربطه بالمكان الذي تربى فيه، فمن أبوه؟ يقول: عندما كبرت رأيت هذا الرجل. من أُمّه؟ يقول: عندما كبرت وجدت هذه المرأة، إنَّهم يريدوننا أن نكون مثل هؤلاء اللقطاء الذين لا يعرفون أباً ولا أُمّاً. إنَّ لدى كل قوم حضارتهم الماضية، تاريخهم السابق. ولكن هؤلاء، لكي يقطعوا صلتنا بالماضي، يقترحون علينا أن نحذف اللغة العربية. ما كان سعدي بهذه المقدرة إلاَّ بهذه اللغة الفارسية الجديدة، أي هذه اللغة التي تستقي من اللغة الفارسية ومن اللغة العربية، فهو لهذا قوي متمكن، وما تمكنه إلاَّ لمعرفته بالكلمات الفارسية والكلمات العربية، ولاطلاعه على المصطلحات الفارسية والمصطلحات العربية، له حظ من اللغتين، وهما كالشمع بين يديه، أوَّل ما علينا هو أن نعرف سعدي. إنَّ فردوسي قلَّما يستعمل اللغة العربية، وبفردوسي وحده لا تتكون اللغة الفارسية، ولا الحضارة الفارسية. وحافظ ألا يفهم، وهو الذي بدأ بيت شعره بالعربية؟

«ألا يا أيُّها الساقي أدر كأساً وناوِلها
كه عشق أسان نمود أول، ولي افتاد مشكلها»

ويختم القصيدة بالعربية أيضاً:

«اگر خواهى از او غافل مشو حافظ
متى ما تلق من تهوى دع الدُّنيا وحولها»

شطره الأوَّل عربي، وشطره الآخر عربي. فهل يعني هذا إنَّ علينا أن

نقبّل ديوان حافظ ثم نتركه جانباً، وأن نفعل مثل ذاك مع سعدي أيضاً، ومع مثنوي؟ أو نلقي كل ما لدينا في زاوية النسيان؟ ثم نبدأ بقراءة شكسبير؟ حسن جداً هذا، وعندئذٍ ننسى أنَّنا إيرانيون أصلاً، دع عنك أن نتذكر إنَّنا مسلمون. وعليه، إذا كنَّا حقّاً نريد حضارتنا، الحضارة التي هي دليل استقلال شخصية قوم ما، فعلينا أن نعلم أنَّ بقاء شعب ما يستند إلى حضارته المبنية على أساس من حضارته القديمة، مهما دخل فيها من جديد، وإلاَّ فإنَّ ذاك الشعب سيفنى ويضمحل، أو يكون لقيطاً.

فخلاصة القول هي أنَّنا يجب أن نتعلم اللغة العربية، فإذا لم نتعلمها، فلن نبقى مسلمين، ولا إيرانيين. في مقالات (محيط الطباطبائي) (حفظه الله)، فهو رجل فاضل وعامل، نقرأ موضوعات جديدة جداً أحياناً. يذكر إنَّ أحد الذين تلقوا تربيتهم في الخارج كتب مقالتين في جريدة اطلاعات يقول فيهما إنَّ علينا أن نخرج اللغة العربية من اللغة الفارسية، وأنَّ گلستان سعدي الذي يدرسه الأطفال في المدارس يجب ألاَّ يتعلمه الأطفال، لأنَّ هذا الشخص سيىء التربية، ويفسد أخلاق الطلبة، لماذا؟ لأنَّه يقول: الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد، وإنَّ هذا تشويق للصغار عل الكذب. عجيب! إنَّ سعدي المسكين يورد قصة، وهو بنفسه يشرحها، بشأن الكذبة البيضاء، لا كذبة المنفعة، فثمة كذبة للمنفعة الشخصية، وأُخرى للمصلحة العامة.

يقول سعدي: إنَّه جيء برجل أمام الملك، فأمر بإعدامه. فأخذ الرجل، وكان بريئاً، يسب الملك ويشتمه. فسأل الملك: ماذا يقول؟ فأجابه وزير محب للخير قائلاً: إنَّه يقول: والكاظمين الغيظ، والعافين عن الناس. إلاَّ أنَّ أحد المفسدين من الوزراء الحاضرين، من الصادقين المذكورين. قال: لا يجوز الكذب في حضرة الملك. علينا نحن الوزراء أن نصدق القول دائماً. إنَّ هذا الرجل يسب الملك ويشتمه. ولكن الملك كان حصيفاً عاقلاً، فقال: إنَّ الكذبة البيضاء التي قالها هذا الوزير لمصلحة عامة، أفضل من صدقك المثير للفساد. فالكذب الأبيض خير من الصدق المفسد.

واليوم، حقاً، في كل مكان بريء يريدون قتله. هذا بريء يمرُّ بهذا

الزقاق، فيسأل عنه: هل مر فلان من هنا؟ وبما إنَّني لا أكذب قط، أقول: نعم، مرَّ من هنا. أي اذهب واقتله. لم ينبغي أن لا تكذب؟ لأنَّ ذلك من مصلحة البشر، ولكن إذا قضت مصلحة أعلى، أي إذا كان الخيار بين أن نصدق أو أن نكذب لننقذ بريئاً من الموت، فلا شك إنَّنا يجب أن ننقذ البريء.

كان السيِّد محيط قد كتب مرَّة أنَّ الإنجليز عندما دخلوا الهند، أمروا، من جملة أوامرهم، بعدم طبع گلستان سعدي، وكان عذرهم في ذلك هو ما قيل بأنَّ سعدي يسيء إلى التربية، وأنَّه يقول إنَّ الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد. عندما حققوا في الأمر وجدوا أنَّ أولئك قد فعلوا ما أرادوا، لأنَّهم رأوا أنَّ سعدي يقول في بدء كلستانه:

«أي كريمى كه از خزانۀ غيب گبر وترسا وظيفه خور دارى

دوستان راكجا كنى محروم توكه با دشمنان نظر دارى

ترجمة الشعر الفارسي:

أيُّها الكريم الذي ترزق من خزائن الغيب، الكافر والمسيحي

كيف يمكن أن تحرم المحبين وعينك ترعى الأعداء»

لقد حسب الإنجليز حسابه، فرأوا أنَّه إذا وعى الطفل الهندي (إذا كانت دراسته بالفارسية) وتعلم في المدرسة أن (ترسا) تعني المسيحي، فهذا يعني أنَّ الإنجليز المستعمرين هم أعداء الله، فيربون فيه بذور العداء للإنجليز، ثم يقولون: لماذا يأتي أعداء الله فيحكموننا؟ إلاَّ أنَّ الإنجليز لم يمنعوا سعدي بهذا العذر، بل لقوله: إنَّ الكذب الأبيض خير من الصدق المفسد.

إلى هنا ينتهي ما أردت قوله، وأرجوا من المحبين والأصدقاء أن يسعوا بالدرجة الأولى كفريضة دينية، وبالدرجة الثانية كواجب وطني، للحفاظ على الثقافة الإسلامية الفارسية ـ إلى تعلم العربية تعلماً متقناً، لكي يستطيعوا الاستفادة من النصوص العربية، ولقراءة القرآن ونهج البلاغة، ودعاء أبي حمزة الثمالي، والتلذذ بها، ولإقامة الصلاة حتى يلتذوا بها مع التوجه القلبي، ولكي يفهموا ما يقولون في القنوت. وأرجوا التوفيق للجميع والسلام.

تفسير سورة الإنشراح

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب ۝٨﴾.

إنَّ سورة الانشراح المباركة، التي تخاطب شخص الرسول ﷺ تتألف من ثلاثة أقسام.

القسم الأوَّل: تذكير وامتنان، تذكير بألطاف الله وعناياته بالرسول الكريم نفسه.

والقسم الثاني: نوع من التعلم، أي العناية وبيان علَّة من العلل.

والقسم الثالث: استنتاج النتيجة. في سورة الضحى التي تأتي قبل سورة الانشراح ثلاثة آيات هي في سياق واحد مع الآيات الأربع لسورة الانشراح. تلك الآيات الثلاث هي: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨﴾[1].

أي تذكر ما تفضل به الله عليك من قبل. ثم تأتي الآيات:

﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝١٠ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝١١﴾[2].

(١) سورة الضحى: الآية ٦ ـ ٨.

(٢) سورة الضحى: الآية ٩ ـ ١١.

فكأنَّ آية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ۝١﴾ معطوفة على ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦﴾، لذلك فإنَّ بعض المفسرين من الشيعة والسنَّة، يدَّعون أنَّ سورة الانشراح وسورة الضحى سورة واحدة، لا سورتان منفصلتان. بل لقد ورد في بعض الروايات أنَّه في الصلاة الواجبة تجب قراءة سورة كاملة بعد سورة الفاتحة، أهل السنَّة لا يشترطون هذا الشرط، ويكتفون بجزء من سورة، حتى وإن كانت آية واحدة. ومن المألوف أن تشاهدوا أئمَّة صلاة الجماعة في المسجد الحرام أو في مسجد النبي، كثيراً ما يبدأون من منتصف إحدى السور، ويقرأون سبع آيات أو ثماني أو عشراً، وينتهون بها. أما في فقه الشيعة فتجب قراءة سورة كاملة بعد الفاتحة. لذلك يحتاط الفقهاء في قراءة سورة الانشراح وحدها، أو سورة الضحى وحدها. وكذلك الأمر بشأن سورة الفيل وسورة قريش، إذ يقال إنَّهما سورة واحدة، لا سورتان. إلاَّ أنَّ هذا لا يرتبط بالتفسير ارتباطاً كبيراً.

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾. إنَّني أؤكد كلمة الشرح لكي نعرف معنى (شرح الصدر). لقد وردت هذه الكلمة في القرآن في صور مختلفة، من ذلك إنَّ القرآن يقول عن موسى بن عمران إنَّه عندما بعث وقيل له: إنَّك رسول الله، إذهب إلى فرعون... كان أوَّل طلب له من الله أن قال:

﴿وَيَسِّرْ لِيٓ أَمْرِي ۝٢٦ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ۝٢٧ يَفْقَهُواْ قَوْلِي ۝٢٨ وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ۝٣٠ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ۝٣١ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ۝٣٢ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ۝٣٣ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ۝٣٤﴾[1].

ونقرأ في مكان آخر: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِ ۚ﴾[2].

كانت الآية الأُولى تتعلق بشخص الرسول، وآية ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ طلب موسى. فموسى يطلب من ربّه أن يشرح له صدره. فشرح الصدر لا

---

(١) سورة طٰه: الآية ٢٧.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٢٥.

يختص بالرسول ﷺ، لأنَّ موسى طلب الشيء نفسه من الله، واستجاب له الله، فيكون واضحاً أنَّ (شرح الصدر) ليس ممَّا يقتصر على الأنبياء، فكل من اهتدى إلى الإسلام، وكل من أشرق نور الإسلام على قلبه، يكون قد «شرح صدره» في الواقع. فما هو شرح الصدر هذا؟

لا بدَّ لنا أوّلاً أن نعرف معنى الصدر، ومعنى الشرح. كلمة الصدر، من حيث أصلها، تدلُّ على التجويف الصدري، ولكن هل هذا هو المعنى المقصود في آية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾؟ أو في آية ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾؟ أو في آية ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾؟ فهل يعني هذا إنَّ عملاً مادياً يجري في الصدر؟ من البديهي إنَّ الأمر ليس كذلك، بل هو القلب، على اعتبار أنَّ القلب موضعه الصدر. وحتى القلب قد جيء به هنا من باب الكناية لما يختص به القلب الحقيقي، وهو روح الإنسان نفسه فالمقصود لا يعني أنَّ الله يشرح قلب الإنسان، بصرف النظر عن معنى كلمة «شرح». إذن، فالصدر، مهما يكن، فالمقصود به شيء روحي، شي معنوي، وليس شيئاً مادياً، جسمانياً.

والآن إلى معنى كلمة (شرح). يرى المفسرون عموماً إنَّ «شرح الصدر» تعني «سعة الصدر». وهذا تعبير وارد في اللغة العربية، وقد ورد في الحديث: «آلة الرياسة سعة الصدر»، فمن الواضح إنَّ المقصود هو اتساعه وكبره، ولكن من الواضح هنا أيضاً إنَّ القصد ليس القول بأنَّ من كان صدره واسعاً كبير الحجم يكون متسماً بسعة الصدر، أو إذا كان المرء نحيفاً صغير الجسم يكون محروماً من «آلة الرياسة».

سعة الصدر تعني كثير التحمل، فهي كناية عن قدرة المرء على التحمل والصبر. أي إذا أراد شخص أن يصبح رئيساً، كثير التعامل مع الناس، يدير شؤونهم، فعليه أن يكون واسع الصدر، قادراً على التحمل. فالشخص الذي لا يتسع صدره، السريع التأثير والتهيج، أي تأثر الأعصاب، لا يمكن أن يصبح مديراً ولا رئيساً، يدير جماعة من الناس، مهما يكن نوع هذه الإدارة، خذ مديراً لمدرسة، أو معلماً في الصف يدير التلاميذ، فإذا لم يتسم بسعة الصدر، لم يستطع إدارتهم. والرجل ربّ الأسرة إذا أراد أن يدير شؤون أسرته

الداخلية، يلزمه أن يكون واسع الصدر. وكلّما كان مجال إدارة الرجل أوسع، تطلب منه ذلك صدراً أوسع، وحلماً أكبر. وهذا هو على وجه العموم المعنى الذي يفسر به المفسرون هذه الكلمة، إذ يقولون إنَّ الله قد منَّ بها على الرسول الكريم، فهو يذكره بهذه النعمة، نعمة الصبر الوافر، نعمة سعة الصدر.

ولكن يبدو أن بين «شرح الصدر» و«سعة الصدر» بعض اختلاف، فحيثما يكون «شرح الصدر» تكون «سعة الصدر»، ولكن ما كل «سعة صدر» تشمل «شرح الصدر».

لم يكن القرآن قاصراً عن قول «ألم نوسع لك صدرك»، ولكنَّه لم يقل، بل قال: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾. فما معنى الشرح؟ إنَّه هو هذا المعنى الدارج الآن. فقد يؤلف شخص ما كتاباً ملخصاً شديد التلخيص، بحيث لا يتمكن القارىء من إدراك كل الجزئيات التي يقصدها المؤلف، فينبري شخص آخر لشرح هذا الكتاب، كما لو كان يفتحه ويوسع ما بين معانيه، حتى إنَّه قد يشرح السطر الواحد في صفحة كاملة. وهذا عمل المتضلعين المتعمقين.

ألَّف الخواجة نصير الدِّين الطوسي كتاباً بعنوان «تجريد الاعتقاد» يبحث في علم الكلام، ويتألَّف من قسمين: «تجريد المنطق» و«تجريد الاعتقاد» والمؤلف رجل ضليع في نظريات علماء الكلام من جهة، وضليع كذلك في النظريات الفلسفية من جهة أُخرى، وفضلاً عن تمكنه من هذين الموضوعين فإنَّ له نظرته الخاصة أيضاً. يتناول المؤلف في كتابه هذا أُمَّهات القضايا الفلسفية وقضايا الكلام، في عبارات مختصرة وجمل موجزة. ثم جاء بعده تلميذه، العلاَّمة الحلي، الذي لا يقل عنه نبوغاً ـ وإن كان هذا أقرب إلى الفقه من اقتراب أستاذه إلى الفلسفة والرياضيات والعلوم الأُخرى ـ فشرح كتاب أستاذه تحت عنوان «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، وهو لم يسهب كثيراً في الشرح، إلاَّ أنَّه ألقى الضوء لأوَّل مرَّة على مضامين الكتاب، فقد كان العلاَّمة الحلي من العرب، والطوسي من الإيرانيين.

ثم جاء أُناس كثيرون بعد ذلك حتى اليوم، بعد أن مضى على تأليف

«تجريد الاعتقاد» أكثر من سبعة قرون، وعلى الأخص إلى ما قبل ثلاثة قرون أو أربعة، أي قبل مجيء ميرداماد وملاً صدراً، فحاولوا جمع ما تناثر من أفكار الخواجة الطوسي، وكتبوا له الشروح العديدة، والحواشي الكثيرة، ثم جاء من كتب الشروح على الشروح، والحواشي على الحواشي بحيث إنَّنا قلَّما نجد كتاباً في دنيا الإسلام أثير حوله هذا القدر من الكلام. فكلَّما ظهر عالم أخذ يبحث في هذا الكتاب، ولعلَّ عدد الذين كتبوا له الشروح والتعليقات والحواشي يبلغ المئة. كان هؤلاء يقولون إنَّه لولا قيام هذا العربي الشيعي «ويقصدون العلاَّمة الحلي» بشرح كتاب «تجريد الاعتقاد»، بعد أن شرحه علماء السنَّة أيضاً، لما عرفنا إلى أين تقصد القافلة بنا. ويطلق على هذا العمل كله اسم الشرح.

وأحياناً نرى بيتاً من الشعر يستغرق كتاباً لشرحه، ولكن لا كل الشعر، إذ ليس كل شاعر قادراً على قول بيت من الشعر يحتاج لشرحه إلى كتاب، إلاَّ أنَّ أمثال هؤلاء الشعراء موجودون، مثل مولوي وحافظ، فهؤلاء أُناس واسعو الاطلاع متمكنون من آداب زمانهم، يجمعون في أيديهم زمام القول والبيان. خذوا حافظاً مثلاً. لكم لاحظتم أنَّ العديد من العلماء الأعلام بحثوا في بيت واحد من شعره، وكتبوا المقالات الطوال يشرحونه بها. كذلك كتبت فسول حول بعض أشعار مولوي، ونشرت بحوث عنها، يشرحون فيها مقاصد الشاعر.

حيرت أنْدَر حِيرت آمد در قِصَصْ بيهوشى خاصگان اندر أخص
عقل اول راند بر عقل دُوُمْ ماهي از سر گُنده گردد ني زدم

أو ربَّما قيل «ماهى از سر گنده گردد، ني زدم» فأيّهما الصحيح؟ ثم ما هو المقصود؟ هذا كله شرح. إنَّ القضية، لغوياً، تشبه عمل الجزار حين تناوله قطعة لحم ليشرحها، وإذا به يُعمل سكينه فيها تقطيعاً وتشريحاً، ويجعل منها شرائح خفيفة، بحيث أنَّها تكاد تكفي لتغطية أرض الغرفة. أي أخذ شيء مشدود ومضغوط ومتراص، لكي نفتحه ونشرحه.

إنَّ مسألة (شرح الصدر) مسألة روحية ونفسية. وما من شيء في العالم أحوج إلى الشرح من روح الإنسان.

أتزعم أنَّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

فخطاب الله إلى رسوله بأنَّه قد شرح له صدره لا يعني أنَّه وسَّعه.

نحن نقول إنَّ الدار صغيرة، ومساحتها ١٠٠ متر، ثم نشتري مئة متر أُخرى نضيفها إليها، ونقول إنَّك قد وسعت دارك. على كلِّ حال، حيثما وجد الشرح وجدت التوسعة أيضاً، ولا يلزم أن يكون الشرح حيثما تكون التوسعة، فهو لا يريد أن يقول إنَّنا وهبنا روحك سعة الصدر، بمثلما يوسع المرء داره، أو إنَّنا زدنا في سعة هذا الإناء، إنَّما القول يدور على أنَّنا فتحنا هذا الإناء الكبير جداً بعضه عن بعض، فتحنا لك صفحات كتاب الروح المتراصة بعضها فوق بعض. ولكن هل في شرح الصدر سعادة للإنسان أم لا؟ لذلك تقول الآية:

﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ أي إذا أراد الله أن يهدي امرأً فإنَّه يفتح صدره للإسلام، لحقائق الإسلام. وفي الحقيقة إنَّ الآية ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ تعني «ألم نشرح لك صدرك للتوحيد» و«ألم نشرح لك صدرك للإسلام»، إذ ربَّما يكون صدر أحدهم قد فتح للكفر، وقد نجد إنساناً جاهلاً لم يشرح صدره لا للإسلام ولا لغير الإسلام، ولا للكفر. الويل لمن يشرح صدره، ويثار فيه نوع من الغليان الروحي والمعنوي، للكفر. أو هل يمكن أن تكون للمرء سعة صدر في الكفر؟ أجل يمكن. أي إنَّ رأس المال هذا يمكن أن يستثمر في هذا الاتجاه. لقد قرأت في إحدى الصحف أن «تيمورتاش» قال إنَّه قد أخبر «الميرزا طاهر تنكابني» بأنَّه قد وجد سبعين دليلاً على عدم وجود الله! وأنَّ الميرزا قد أجابه بأنَّه أيضاً لديه دليل واحد على عدم وجوده، في الوقت الحاضر. فقال له: قل ما هو دليلك؟ فقال: دليلي هو أنَّك ما تزال موجوداً. فلو كان الله موجوداً لصفى حسابه معك. ولكن لم يمض وقت طويل حتى سقط هذا الرجل وسجن، وانقطع رجاؤه في كلّ شيء.

لاحظوا هؤلاء الذين يقولون إنَّ لديهم الدليل، إنَّما الذي لديهم كله غرور! هذا الشخص نفسه كان متزوجاً من إفرنجية، فكان يسمح لها بالحضور. ثم وصل به الأمر إلى أن يقول لها إنَّ في جنوب المدينة رجلاً يكتب الأدعية،

فاذهبي إليه وأتيني منه بأحد الأدعية. هذا هو نفسه الذي كان يقول إنَّ لديه سبعين دليلاً على عدم وجود الله، ولكنَّه أخذ فيما بعد يبحث عمَّن يكتب له الدعوات. هذا شرح الصدر للكفر.

والفخر الرازي. أنا بالطبع لا أريد أن أتجاسر فأضعه في مصاف أشخاص من هذا القبيل، ولكنَّه مع ذلك لم يكن من رجال الحقيقة حقاً. من ذلك مثلاً إنَّه قد قام بالشرح أيضاً، وأي شرح! فهو عندما يتناول موضوعاً، مهما يكن، في علم الكلام، أو الفلسفة، أو التفسير، يأخذ بتفكيكه. ففي التفسير، قام بتفسير إحدى الآيات، وذكر أنَّ لهذه الآية عشرين وجهاً، وراح يسردها واحداً فواحداً، الأمر الذي لم يخطر حتى للجن. ثم هو عندما يصل إلى مرحلة الاختيار، يكون كمن جاءته ضربة من الله، إذ إنَّه يورد نظريات تضحك الثكلى.

إنَّ هذا الشخص قد شرح صدره، ولكنَّه لم يكن مصحوباً بهداية من الله، ولم يكن ﴿عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[1]. إنَّ الإنسان العادي لقادر على أن يرى الحقيقة من الوهلة الأُولى، بغير أن يجول بنظره فيما حوله. ولكن هذا وجد نفسه في مفترق أربعين طريقاً، فأخذ يذهب هنا، ويذهب هناك، ولكنَّه في النهاية لم يمش في الطريق الذي ينبغي له، بل دخل متاهة مضلَّة، وليس كذلك الذي ذهب إلى نجم الدِّين كبرى، وكان من الفضلاء، وقال له إنَّه يحس أنَّ ما عنده ليس من العلم في شي، إنَّه تخيل وأفكار «إنَّ قدرتي على التخيل كبيرة. أحس أنَّني لم أصل إلى الحقيقة».

ولهذا الرجل شعر كثير في ذلك. ثم طلب من نجم الدِّين، قائلاً: «أريدك أن تفعل شيئاً من أجلي. أن تصحح ما عندي، أن تعطيني حقيقة جديدة» فقال له نجم الدِّين: «سأفعل، ولكن على شرط واحد، وهو أن تزيح عن صدرك هذه الأصنام، وأن تنساها» فقال: «رضيت»، فقال له نجم الدِّين:

---

(١) سورة الزمر: الآية ٢٢.

«أواثق أنت من نفسك؟» فقال: «نعم، أستطيع ذلك». ولكنَّه عندما جد الجد قال: «لا طاقة لي على ذلك». ولهذا نقرأ في القرآن هذه الآية:

﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1].

وعليه، فإنَّ شرح الصدر غير سعة الصدر. شرح الصدر هو إنَّ الله يفتح روح الإنسان المتضامَّة على بعضها، ويلقي بنوره فيها. وهذا هو شرح الصدر للإسلام، وهو شرح صدر إلٰهي، حتى أنَّه أجرى على لسان شخص أمي أجلّ الحِكَم وأعمها: «مَنْ أخلَصَ للّهِ أرْبعينَ صَباحاً جَرَتْ يَنابيعُ الحكمةُ مِن قَلْبه على لِسانِه» فقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ يعني: ألم نفتح لك قلبك حتى فاضت منه الحكمة والحقيقة والعلوم؟

يقول بعضهم إنَّ لرسول الله حديثاً قال فيه إنَّه طلب من الله شيئاً ثم ندم عليه بعد ذلك، وتمنى لو لم يطلبه. وكان الطلب يتعلق ببعض ما وهب الله لأنبيائه السابقين، وبتلك التي وهبها له، فنزلت هذه السورة: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ وهذا في الحقيقة بيان لنعمة شرح الصدر وانفتاحه، فيفور منه العلم والحكمة.

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾. أي إنَّنا رفعنا عنك الحمل الذي يثقل عليك. وهذه نعمة الله الثانية. فما هو الحمل الثقيل هذا؟ إذا ما وضعنا سورة الانشراح إلى جانب تلك الآيات التي خاطب بها موسى ربه نجد أنَّها تصدق بعضها بعضاً. لقد قال موسى: ﴿...رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾﴾ أي إجعلْ مهمتي سهلة. فما هي مهمة موسى؟ مهمته الدعوة، دعوة الناس وهدايتهم، وهي مهمة صعبة.

﴿وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى ﴿٢٦﴾ وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى ﴿٢٨﴾﴾ أي إجعلْ كلامي يسيراً، يفهم الناس منه قصدي، أي إنَّهم إذا فهموني وأدركوا ماذا أقول وإلى أين أريد أن أقودهم، فهذا يكفي.

---

(١) سورة النحل: الآية ١٠٦.

﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ۝٣٠ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِي ۝٣١ وَأَشْرِكْهُ فِيٓ أَمْرِي ۝٣٢﴾
فما معنى الوزير؟ لقد استعملت هذه الكلمة مع الملوك استعمالاً كثيراً جعل معناها يقتصر على السائر خلف الملك والممتثل لأوامره. إلاَّ أنَّ معنى الكلمة غير ذلك. إنَّ معناها المعين، أي الذي يعين غيره على رفع حمل ثقيل. أنتم أيضاً لو أتيتم في محل عملكم بمن يساعدكم على تخفيف أعباء العمل عن كواهلكم، يكون هذا وزيراً لكم. وهذا هو المعنى نفسه الذي وصف به الرسول الكريم ﷺ عليّاً عليه السلام باعتباره وزيراً له، أي إنَّه يساعده في حمل هذا العبء الثقيل، ولذلك قال في حقه: «عليّ وَزيري، وَوصيي، وَقاضي دَيني».

كلمة «الوزير» مأخوذة من «الوزر»، والوزر هو الحمل الثقيل، والوزير هو الذي يساعد على رفع الحمل الثقيل.

والوزر، باعتبارها تعني الحمل الثقيل، تستعمل للدلالة على الإثم أيضاً، لأنَّ الإثم كالحمل الثقيل على الإنسان. ولقد سبق أن قلنا مراراً إنَّ من صفات الإثم أنَّه يثقل روح الإنسان، أي إنَّه يستفرغ قوَّة الإنسان وطاقته، فإذا مشى فكأنَّه يحمل ثقلاً على كاهله، بخلاف طاعة الله، فهذه تمنح القوَّة.

﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾[1].

إنَّ من مميزات عمل الخير أنَّه يمنح القوَّة، فالذي يفعل الخير يحس كأنَّه قد تغذى تغذية جيدة، أو أنَّه قد زرقت فيه عقاقير مقوية. أما في حالة ارتكابه الإثم، فيحس كأنَّ حملاً يثقل كاهله، ويشعر بالرهق حتى في السير العادي.

فإذا أطلقت كلمة «وزر» على الإثم، فذاك لأنَّ الإثم حمل ثقيل، الحمل الثقيل الذي كان بعهدته، رسالته إلى الناس، ودعوتهم، وهدايتهم. إذا أراد أحد أن يهدي الناس حقاً، فليس أثقل منه من عبء. فإذا قال الله للرسول:

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢﴾ بعلي، فذلك هو الحق الواقع. أي إنَّنا خففنا عنك هذا العبء بهذا الرجل الذي هو منك بمنزلة هارون من موسى، فيه رفعنا

---

(١) سورة البقرة: الآية ٤٥.

عنك الحمل. أولم يقل الرسول الكريم ﷺ: «يا علي، أنت منِّي بمنزلة هارون من موسى». وهذا من الأحاديث المتواترة عن الشيعة والسنَّة.

فقد روي أنَّ النبي كان يصحب عليّاً في كل حرب يخوضها ضد المشركين، ولكنَّه عندما عزم على التوجه إلى حرب تبوك، لم يأخذ علياً معه، وذلك لأنَّها لم تكن حرباً فعلية، بل كانت حرباً استعراضية، لإظهار قوَّة المسلمين وشوكتهم أمام شمال جزيرة العرب في سورية. فذهبوا وعادوا، وكان النبي قد أبقى علياً بمكانه في المدينة، فأظهر علي إنَّه كان يفضل لو ذهب معه، فقال الرسول: «يا علي ألا تحب أن تكون خليفتي، فأنت منِّي بمنزلة هارون من موسى» باختلاف واحد، هو «إلاَّ أنَّه لا نبي بعدي». وهذا يعني إنَّ هارون كان نبياً، إذ إنَّه كان بمقدوره أن يكون نبياً بعد موسى. ولكنَّك لا تكون نبياً لأنَّه لا نبي بعدي، فكل ما بيني وبينك من روابط هي ما كانت بين موسى وهارون. فعلي وزير الرسول عليه السلام.

عندما أعلن النبي دعوته كان الأمر صعباً، ثم بعد ذلك، في المدينة، عندما أخذ الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، خف الأمر، وأزيح الثقل عن كاهل الرسول. كانت مهمته قد انتهت.

﴿الَّذِيٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾: أي ذلك الحمل الذي أخرج الأصوات من عظام ظهرك بمثلما يضع امرؤ ثقلاً على سقف خشبي، فيصدر الصوت من الخشب حتى يكاد ينكسر. يريد الله أن يقول إنَّ الحمل كان من الثقل بحيث إنَّ عظام ظهرك أخذت تفرقع، فأزحنا عنك هذا الثقل، وكنت موفقاً.

﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾: لقد أنزلنا حملك، ولكنَّنا رفعنا إسمك، وجعلنا صوتك يعلو، وقرنَّا إسمك باسم الله، فعندما ينادي المنادي: أشهد أنْ لا إلٰه إلاَّ الله، يتلوه مباشرة: أشهد أنَّ محمداً رسول الله.

إلى هنا تتناول الآيات النعم الإلٰهيَّة، ثم يبينها بصورة فلسفية. إلى هذا الحدّ كانت الآيات شخصية: كنت كذا، وفعلنا كذا. ثم يضع الموضوع في صيغة فلسفية، ليصل منها إلى النتيجة.

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾: المعنى الكلي هو أنَّ الصعوبة تأتي ومعها السهولة، والسهولة في الصعوبة. وتشير الآيتان إلى مهمة النبي: كم كانت صعبة في البدء، وكم كان حملك ثقيلاً حتى فرقعت عظام ظهرك. وكان العدو يسعى لأن يمحو اسمك محواً، فصار العكس. هذا هو قانون الله.

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ مع الصعوبة سهولة، وإنَّ الصعوبة تليها السهولة، نهاية ظلام اللَّيل صباح أبيض، ولكن ماذا يعبِّر القرآن عن ذلك بقوله إنَّ الصعوبة مع السهولة؟ المقصود هو القول إنَّ ليس هناك تعاقب، أي ليس هناك أمر صعب، ثم يعقبه أمر سهل بالتناوب، ليس الأمر كذلك، بل إنَّ السهولة وليدة الصعوبة، والصعوبة أم السهولة. أي إنَّكم إذا أردتم بلوغ اليسر والرفاه، والسعادة، فلا يتاح لكم ذلك ما لم تعبروا طريق الشدائد. إنَّه لتعبير عجيب، وهي كلية عجيبة. فعلى الرغم من أنَّ البدء يخص شخص الرسول، والنعم التي أنعم الله بها عليه، شرح صدره، ورفع عنه الثقل، ورفع اسمه، ولكن على أي قانون؟ أعمال الله كلها تجري على وفق القوانين والسُّنن، فما هذه القوانين والسُّنن؟

﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾: هذا هو القانون، ونقرأ في سورة السجدة: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾[1].

أي إنَّنا عينا منهم قادة يرشدون الناس بأمرنا. لماذا؟ لأنَّهم صبروا في الشدائد، وآمنوا بآياتنا. الإيمان مع العمل في الشدائد.

وقد ورد هذا أيضاً في آيات أُخرى مثل سورة آل عمران:

﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٤٦ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝١٤٧ فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝١٤٨﴾[2].

---

(١) سورة السجدة: الآية ٢٤.

(٢) سورة آل عمران: الآيات ١٤٦ ـ ١٤٨.

أي: كم في طول التاريخ من أُناس إلٰهيين، يعبدون الله، وكم من أنبياء قاتل أولئك معهم في سبيل الله ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ أي كم تحملوا من الشدائد، ولكنَّهم لم يستول عليهم الوهن ﴿وَمَا ضَعُفُواْ﴾ وظلت معنوياتهم عالية، ﴿وَمَا ٱسْتَكَانُواْ﴾ لم يظهروا الجزع والخضوع والذل، ولم تتحطم نفوسهم، ولم يتزلزل إيمانهم، بل لجأوا إلى الله، واستعانوا به، ولم يقولوا شيئاً سوى الطلب من الله أن يملأهم صبراً واستقامة في سبيله، وأن ينصرهم على الكفار. ولذلك، ولما تحملوا من المحن ﴿فَـَٔاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ ٱلْأَخِرَةِ﴾.

في إحدى خطب أمير المؤمنين في (نهج البلاغة)، يلوم أصحابه على أنَّ الناس أخذت تظهر عليهم حالة من الكسل والتهاون.

ولكنَّنا نحن أصحاب علي، ونحن أعوانه، أوليس علي صهر الرسول؟ أوليس وصيّه؟ أوليس خليفته بالحق؟ فإذا كان الأمر كذلك، فلا بدَّ أن ننتصر على جيش معاوية. نعم، ما دمنا من أتباع علي، وجب أن ننتصر على جيش معاوية.

ولكن علياً كان يقول: ليس الأمر كذلك. إذ ليس من سنَّة الله أنَّنا ما إن بايعنا علياً حتى وجب أن ننتصر، وذلك لأنَّنا، على الرغم من أنَّنا بايعنا محمداً وآمنا به، فإنَّ الله لم يمنُّ علينا بالنصر بهذه السهولة: «لقد كنَّا مع رسول الله نقتل آباءنا وأعمامنا» إذا وقف في طريقنا أحد منهم. ولكم تحملنا المشاق والشدائد، ولكم صادف أن قابلنا العدو وجهاً لوجه في ميادين الحرب، فتصارعنا كبعيرين، فنغلب حيناً، ونُغلَب حيناً. فلم يكن الأمر كما تظنون، بأنَّنا لكوننا نسير في ركاب الرسول، ما إن نجرد سيوفنا حتى يفنى الأعداء جميعاً. ولكنَّنا خرجنا من بوتقة الامتحان بنيَّة صادقة.

ويضيف الإمام علي عليه السلام قائلاً: لقد ظهرت نيتنا الصادقة في أعمالنا، لا في الإدلاء بالشهادتين. وعندئذٍ أيَّدنا الله بنصر من عنده. وهذا هو معنى الآية ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ فيا أيُّها الرسول لقد عانيت كثيراً، وها هي ثمرات العناء.

ثم نأتي إلى أمر عجيب آخر: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾.

هل يعني هذا أنَّك بعد أن فرغت من ذلك، ورفع الثقل عن كاهلك، إذهب ونم مستريحاً؟ لئن فعلت ذلك، فأنت قد جلبت على نفسك سوء الحظ، إذ إنَّ سوء الحظ يأتي من التعود على النوم والاستراحة والرفاهية، وما من أمر أشد عداءً للإنسان من الرفاهية: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾ إذا فرغت من كل ذلك، فالق بنفسك في التعب والنصب، إبحث عن الشدائد، ولا تعوِّد نفسك على الراحة.

لنفرض أنَّ رجل الله لم يجد أمامه من المشكلات الاجتماعية ما يشتغل بها، فهل زالت عنه شدائد العبادة؟ عندما لم يكن للنبي من المشكلات الاجتماعية ما يشغله، فهل كان يقضي اللَّيل في النوم حتى الصباح؟ كلا. ما كان ليستريح. ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ﴾ إلق بنفسك في المتاعب الحقة، ولا تركن إلى الراحة فهي عدو الإنسان.

﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ۝٧ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝٨﴾.

تفسير سورة القدر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ۝٥﴾.

يدور حديثي حول سورة القدر[1]. إنَّها سورة من تلك السور ذوات النغمات الخاصة، وفيها موضوع مثير للتساؤل.

فلنتدبَّر الآن في هذه الآيات، وفي آيات أُخرى، لنرى ما يُستفاد من هذه السورة الصغيرة. ونبدأ بشرح بعض الألفاظ.

يتضح من آية ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢﴾ أنَّ هذه اللَّيلة عظيمة الشأن عند الله، وإنَّ البشر لا يقدر على إدراك أهميتها، فهي ليلة جليلة وعظيمة، حتى أنَّها

---

(١) القضاء والقدر ضربان: ضرب قابل للتبديل، وضرب غير قابل للتبديل. ففي أدعية شهر رمضان نقرأ طالبين من الله أن يقدر لنا قدراً من الضرب الذي لا يتغير ولا يتبدل. من هذا يتضح أنَّ هناك قدرين:
ـ القدر الذي يمكن تبديله و ـ القدر الذي لا يمكن تبديله.
والدُّعاء من أرفع مطاليب البشر، إذ إنَّ الإنسان يريد بالدُّعاء أن يغير المقدرات، أي إنَّه يريد أن تؤثر الأرض في السَّماء، والطبيعة في ما وراء الطبيعة. نحن لا نعلم أي المقدرات يمكن تغييرها وأي المقدرات لا يمكن تغييرها، ولكنَّنا ندعو دعاءنا حتى نغير القدر الذي يمكن تغييره، فإذا لم يكن من النوع الذي يمكن تغييره، نكون على كلِّ حال، قد دعونا. والدُّعاء عبادة، وللدُّعاء أثران:
أ ـ الدُّعا بحدِّ ذاته عبادة تقرب الإنسان من الله.
ب ـ إذا لم يتحقق الدُّعاء فعلاً، فإنَّه مستجاب، لأنَّ أصل الدُّعاء يعطي أثره، أما تحقق المطلوب أو عدم تحققه فأمر آخر.

﴿خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ حيث الملائكة والروح تنزل فيها بأمر من ربّها، و﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ۝٥﴾.

النقطة الأولى هي أنَّ القرآن قد نزل في ليلة القدر، غير أنَّ هذه السورة لا تعين أية ليلة هي ليلة القدر هذه، إلاَّ أنَّ هناك آية أُخرى في سورة البقرة تقول:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾(1).

فهو يصف شهر رمضان الذي نزل فيه القرآن. إذن، ليلة القدر هي إحدى ليالي شهر رمضان، بدلالة الآية الأولى من سورة القدر، وهذه الآية من سورة البقرة.

هنالك آية أُخرى من سورة الدخان، فيها توضيح آخر لليلة التي نزل فيها القرآن. وتلك الآية هي:

﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤﴾(2).

أي إنَّ ليلة نزول القرآن ليلة مباركة، وإنَّنا نحذر وننذر بالخطر، وهي ليلة تحدث فيها أمور.

وعليه فإنَّ اللَّيلة التي نزل فيها القرآن، بحسب آية سورة البقرة، هي من ليالي شهر رمضان، وبحسب هذه الآية، هي ليلة مباركة تجري فيها أُمور، أي إنَّها ليلة التقدير، ليلة توضع فيها سلسلة من التقديرات. ويأخذ آية ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤﴾ بهذا الخصوص، يتضح أنَّ اللَّيلة من ليالي الله التي تجري فيها أُمور.

ثمة نقاط لا بدَّ من البحث فيها:

---

(1) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(2) سورة الدخان: الآيات ١ ـ ٤.

١) يتبادر إلى الذهن هنا سؤال. فإذا كان نزول القرآن في ليلة القدر، وليلة القدر من ليالي شهر رمضان، أفلا يعني هذا إنَّ النبي قد بعث في ليلة القدر؟ فلماذا نحتفل بالمبعث في اليوم السابع والعشرين من رجب، مع أنَّ القرآن يصرح بالنزول في شهر رمضان؟

هنا لا بدَّ أن نشير إلى موضوع، وإن لم يكن جواباً عن هذا السؤال، إلاَّ أنَّنا لا بدَّ أن نشير إليه، وهو إنَّ للقرآن نزولين: النزول الإجمالي، والنزول التدريجي، أو التفصيلي. فالنزول الإجمالي هو النزول غير الزماني، والنزول التدريجي هو النزول التفصيلي الزماني.

وكلمة «نزول» بحسب اللغة العربية، ترد في موضعين اثنين: الأوَّل من باب إفعال «إنزال» «إنَّا أنزلناه». والآخر من باب تفعيل «تنزيل»[1]. علماء اللغة العربية يقولون إنَّ هناك فرقاً بين هاتين الصيغتين من حيث المعنى. فأنزلناه ترد حيث يقصد النزول الكلي دفعة واحدة، وتنزيل ترد حيث يكون التنزيل تدريجياً. فالقرآن، إذن، إنزال وتنزيل.

ففي هذه الآيات: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ و﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ و﴿حمٓ ﴿١﴾ وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢﴾ إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ﴾ يأتي الفعل من إفعال، وهي كلها تشير إلى نزول إجمالي دفعة واحدة، غير مشروط بزمان، نزل على محمَّد ﷺ، قبل تنزيله عليه بهيئة روح، لا بهيئة آيات وكلمات وألفاظ وسور. وبعد أن استقرت تلك الروح في الرسول الكريم، وهي روح القرآن، نزل القرآن مرَّة أُخرى بهيئة ألفاظ وكلمات وسور هذه المرة.

إنَّ لدينا بهذا الشأن روايات كثيرة، فقد ورد عن الأئمَّة الأطهار مراراً أنَّ القرآن قد نزل على الرسول الكريم بهيئتين: بهيئة إجمالية واسعة ودفعة واحدة، وبهيئة تفصيلية تدريجية زمانية. فذلك النزول الإجمالي الذي نزل على الرسول دفعة واحدة، هو النزول الذي حدث في شهر رمضان. في ذلك الوقت لم يكن الرسول قد بعث بعد. بعثة الرسول تبدأ منذ أن نزل جبرائيل يحمل إلى الرسول

---

(١) كما في الآية ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [سورة السجدة: الآية ٢] ـ المترجم.

القرآن والروح والحقيقة، في صورة ألفاظ وكلمات. ذلك هو زمان بعثة الرسول. وهو ما حصل في شهر رجب، ودام ٢٣ سنة.

هناك لفظتان لكتاب الله: القرآن والفرقان، كما جاء في سورة الفرقان:

﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[1] الفرقان من مادة «فرق» أي الفصل والتفريق. والمقصود هو إنَّنا أنزلنا القرآن مفرقاً، مجزأ، لكي نقرأه على الناس تدريجياً.

يرى بعضهم أنَّ لفظة «قرآن» تطلق على كتاب الله مجموعاً، وتطلق عليه لفظة «فرقان» إذا قصدت أجزاؤه وتفصيلاته، كما نزلت آياته وسوره.

إنَّ ما ذكرناه يتعلق بنزول القرآن، إن كان في شهر رمضان أم في شهر رجب.

﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ﴾:

أوَّلاً، لماذا أطلق على هذه اللَّيلة اسم ليلة القدر؟ أهو لأنَّها ليلة التقدير، اللَّيلة التي تعين فيها مقدرات الناس؟ تلك اللَّيلة الوحيدة في السنة حيث يكتب لكلّ امرىءٍ ما قدر له، أم إنَّ معنى القدر هو التقدير والتثمين؟ أي اللَّيلة الثمينة ذات القدر. على كلِّ حال، حتى لو أخذنا المعنى الثاني، فإنَّها عالية القدر باعتبار المعنى الأول، إذ يقول بعد ذلك إنَّها خير من ألف شهر.

ثم هناك مسألة تطرح نفسها بخصوص الزمان والمكان، هل إنَّ أجزاء الزمان وأجزاء المكان لها قيمتها بحدِّ ذاتها، وبصرف النظر عن ارتباطها بحدث معين؟ الواقع إنَّ أجزاء الزمان، من حيث كونها أجزاء زمان، لا يختلف الجزء منها عن الجزء الآخر بشيء، أي إنَّ درجة وجود الجزء واحدة لكل الأجزاء، فلا فرق بين جزء من الزمان وجزء آخر، ولا يكون جزء أفضل من جزء، كأن يكون جزء فضيلاً وآخر غير فضيل.

أما الأجزاء المكانية، أي الحيز المكاني من الأرض، فقد يكون هناك فرق بين أرض وأرض، إذ إنَّ أجزاء المكان ليست ببساطة أجزاء الزمان، فهناك

(١) سورة الفرقان: الآية ١.

فروق بينها، ولكنَّها فروق مادية لا معنويَّة، فما معنى هذا؟ يعني إنَّه إذا كانت الأرض سبخة، لم تعط حاصلاً، وإذا لم تكن سبخة، أعطت حاصلاً وافراً.

أما من حيث فائدة البشر، فأرض تكون وافرة البركة، وأُخرى تكون سبخة عديمة العطاء، فهذا مكان فيه بركة، وآخر لا بركة فيه. فالأرض المعطاء تعدل عند الزارع مئة ضعف من أرض لا خير فيها. فإذا وهبت مزارعاً أرضاً ملحاً، فما نفعها له؟ ولكنَّك إذا وهبته هكتاراً واحداً من أرض خصبة، فقد يعتاش منها سنته. وهذا أمر مادي ويرتبط بحياة الإنسان. فماذا عن الجانب المعنوي؟ فهل في الأرض بحدِّ ذاتها اختلاف من حيث المعنويات؟ أي بقطع النظر عن ارتباطها بأي حدث أو واقعة، وقبل أن يوجد أي إنسان في العالم، فهل يكون لقطعة أرض فضل على أُخرى؟ فمثلاً، هل إنَّ أرض مكة أو الكعبة، قبل أن يخلق بشر على وجه الأرض، وقبل أن يظهر إبراهيم وإسماعيل كانت تمتاز بشيء على أي قطعة أرض أُخرى؟

الجواب هو أنَّ ليس لأجزاء الزمان، ولا لأجزاء المكان، بذواتها، أي اختلاف معنوي فيما بينها، فليس ثمة أرض مباركة، ولا أُخرى خبيثة (معنوياً). أجزاء الأرض كلها متساوية. غير أنَّها قد يتغير حالها، لأمر طارىء، فتصبح مباركة، كقطعة أرض متروكة، ثم تبني مسجداً، فتصبح معبداً. وتكون لها سلسلة من الآداب والفروض الخاصة ويكون المكان مباركاً. لماذا؟ لأنَّنا جعلناه مسجداً. كذلك البلدان. لا ريب أنَّ الله يعلم منذ الأزل إنَّ الأرض الفلانية ستكون مباركة لسبب ما. إنَّ معرفة الله بأنَّ الأرض الفلانية ستكون مباركة شيء، وأنَّ الأرض بذاتها مختلفة شيء آخر. فالكعبة، منذ إبراهيم، بل لعلَّها منذ آدم، كانت المنطقة التي اختيرت لتكون مسجداً يعبد فيه الله الأحد. فهي بالإضافة إلى كونها مسجداً، تسمى بيت الله أيضاً. فالاحترام الذي تحظى به الكعبة يفوق احترام أي مسجد آخر. إنَّ مسجداً ما ينظر إليه باحترام أكبر؛ لأنَّ ولياً من أولياء الله قد أقام الصلاة فيه. فمساجد العراق مثلاً كلها مقدَّسة، إلاَّ أنَّ مسجداً واحداً يفوقها قداسة، لأنَّ الإمام علي عليه السلام قد صلَّى فيه، أو خطب

فيه، أو ألقى فيه موعظة. وكذلك المسجد الذي صلَّى فيه الإمام زين العابدين ركعتين، حيث يكون من المستحب أن نقيم نحن أيضاً فيه ركعتي صلاة، وهذا يوصل إلينا شرف العبادة وقيمتها.

فالكعبة إذن نالت شرفاً لم ينله مسجد آخر ولا معبد، كمكان. والزمان كذلك أيضاً، فالزمان يكتسب فضيلة بالإنسان. فعندما يعين زمان للعبادة يأخذ الناس يتعبدون فيه، أي إنَّ الإنسان يتعبد في الوقت الذي يتعبد فيه الآخرون. فكل هذه الدعوات والصلوات ترتفع إلى السَّماء دفعة واحدة، فيكون هذا فضيلة أُخرى.

نعود الآن إلى «ليلة القدر» فبحسب قول القرآن، ليلة القدر هذه التي هي خير من ألف شهر، هي ليلة واحدة في الحياة كلها، وهي تلك اللَّيلة التي نزل فيها القرآن على الرسول. يقول كثير من أهل التسنن إنَّ الأمر ليس كذلك، وإنَّ ليلة القدر أكثر من ليلة واحدة، تعود كل سنة طيلة حياة الرسول، وعندما رحل الرسول رحلت ليلة القدر أيضاً (هذا كلام لا أساس له).

إذن فليلة القدر مستمرة. هل كانت ليلة قدر للنبي؟ يقول النبي، نعم كانت، وكل الأنبياء كانت لهم ليالي قدر. ترى هل كانت ليلة قدر قبل أن يوجد إنسان أو نبي على وجه الأرض؟ هذا أمر مشكوك فيه. ليلة القدر تعني ليلة الإنسان الكامل، ليلة الولي الكامل. ولكن ما الذي نفهمه من القرآن نفسه؟ بعد أن قال القرآن ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ ثم بعد ذلك يقول ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ ولم يقل ليلة القدر كانت خيراً من ألف شهر. والأهم من هذا هو إنَّ ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ جا فيها الفعل بصيغة الماضي، ولكنَّه بعد ذلك يستعمل المضارع ليدلُّ على الدوام والاستمرار، فيقول ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ أي إنَّ الملائكة والروح ينزلون بأمر ربهم إلى الأرض، فهي ليلة لم ينقطع فيها الارتباط بين السماء والأرض، إنَّها ليلة الارتباط بين السَّماء والأرض، حيث لا ينزل ملك واحد أو اثنان، بل الملائكة والروح (ينزلون)، بصيغة المضارع وليس (نزلوا) بصيغة الماضي.

إنَّ الذين لا يقولون باستمرارية ليلة القدر قليلون.

يقول الأئمَّة عليهم السلام اسألوا هؤلاء، عندما تنزل الملائكة والروح ليلة القدر، إلى أين تنزل؟ هل تنزل إلى الأرض، أم أنَّها تنزل على القلب؟ إنَّ الملائكة تنزل على الإنسان، على قلبه، فينبغي أن يكون قلب الإنسان قلباً جديراً بنزول الملائكة عليه. إنَّ النزول لا معنى له غير هذا. فالقضية هي أنَّ ليلة القدر ليلة الإنسان الكامل. ولكن لماذا تكون ليلة القدر في شهر رمضان؟ في الإسلام، لا معنى لأن تكون ليلة القدر في غير شهر رمضان.

إنَّ للأنبياء وللأولياء، كالأئمَّة الأطهار والذين هم أعلى مرتبة من كثير من الأنبياء، مسائل تخص عالمهم القريب من الله، لا نستطيع نحن فهمها. فهذا موسى بعد أن يصبح نبياً، ويريد أن تنزل عليه الأرواح، يذهب إلى ميقات ربه أربعين يوماً. في الليالي الثلاثين الأول لا يستطيع إنهاء دورته السلوكية ﴿وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ﴾ لقد كانت المدة المقررة ثلاثين ليلة، ولقد بذل موسى خلال تلك الليالي الثلاثين جهداً جهيداً لكي يبلغ مرحلة الجدارة النهائية، ولكنَّه لم يستطع. فأضيف إلى المدة عشر ليال أخر. كانت اللَّيالي الثلاثون قد بدأت في غرة شهر ذي القعدة إلى نهايته، ولما لم يستطع، أضيفت عشر ليال ابتداء من ذي الحجَّة حتى العاشر منه، حينئذٍ فتح قلب موسى، وحصل له ما كان ينبغي له. وقد حصل هذا كله بعد أن بعث بالنبوَّة.

إنَّ لكلّ إنسان ولكلّ وليّ دورة واحدة في السنة، بل إنَّ لكلّ إنسان ومؤمن وظيفته في أن يقيم الصلاة خمس مرَّات في اليوم، ولكن له شهر واحد للعبادة، والشهر المخصص للعبادة، للتطهر، للتوجّه إلى الله، للسمو، هو شهر رمضان.

فشهر رمضان قد عين لهذا، ولهذا فهو أفضل أشهر السنة. لعلَّ اليوم العاشر من ذي الحجَّة يعتبر في نظر موسى من أفضل الأيام، ولكن في نظر نبي الإسلام شهر رمضان هو الأفضل. وفي هذا الشهر يستفيد الإمام أضعاف ما نستفيد، إذ إنَّه يبدأ مسيرته من أول الشهر حتى يصل إلى ليلة هي ليلة القدر، وعندئذٍ تفتح له الأبواب، و﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا﴾.

أما أي ليلة من ليالي شهر رمضان هي ليلة القدر، فإنَّ الروايات لم تبين ذلك، وفي ذلك بعض التعمد. هل ليلة القدر هي الليلة التاسعة عشرة؟ أم الليلة الحادية والعشرون؟ أم الليلة الثالثة والعشرون؟ أم إنَّ بعض المسائل تتهيأ في الليلة التاسعة عشرة، ثم تبرم في الليلة الحادية والعشرين، ثم تصل مثلاً، مرحلة التوقيع عليها في الليلة الثالثة والعشرين؟ وهناك احتمال آخر في عدم تعيين ليلة القدر، وذلك إنَّ ليلة القدر في كل سنة تخص الإمام وتتعلق بحالته في تلك السنة فقد ينهي الإمام دورته السنوية في الليلة التاسعة عشرة فتنزل فيها الملائكة عليه. وقد ينهي دورته في الليلة الحادية والعشرين، أو في الليلة الثالثة والعشرين. أي إنَّ الدورة لا تقل عن ١٩ يوماً، وهي تنتهي في واحدة من هذه الليالي، وعندئذٍ هل يكون للإنسان الكامل يد في مقدرات العالم أو الناس؟

قليلون أولئك الذين يصدقون أن تكون روح هذا الجرم الصغير لوحاً للتقديرات الإلٰهيَّة، إنَّما نحن لا نصدق، لأنَّنا لا نعرف الإنسان، فلا نعرف إنَّ لوح روح الإنسان الكامل هو لوح التقدير الإلٰهي، وإنَّه هٰهنا يتحقق النزول والتقدير.

وبناءً على ذلك فإنَّ ليلة القدر هي ليلة الإنسان الكامل، وإنَّ القرآن قد نزل في تلك الليلة، وإنَّ النبي كانت له ليلة قدر في كل سنة، وكذلك الإمام، وإنَّ الأرض لا تخلو أبداً من الإنسان الكامل، وإنَّ السنة لا تخلو من ليلة القدر، وإنَّ ليلة القدر لا تخرج عن شهر رمضان.

عرفنا إنَّ ليلة القدر من ليالي شهر رمضان، تلك الليلة التي تتصل فيها الأرض بالسَّماء، الملك بالملكوت، وبحسب تعبير القرآن تفتح أبواب السَّماء على الأرض، حتى تكاد تتحد الطبيعة وما وراء الطبيعة في كيان الإمام عن طريق وجوده، وهو وجود مادي ملكي، ووجود ما ورائي. وهذا ما يذكره لنا القرآن بصورة إجمالية: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ﴿٢﴾﴾.

والخطاب طبعاً للرسول هنا، وفي أماكن أُخرى يخاطب الناس، إذ يقول: إنَّ البشر لا يدركون ما هي ليلة القدر. ترى ماذا في هذه الليلة لكي يجعلها خيراً من ألف شهر؟ هل هي ثواب العبادة فيها؟ لم لا؟ لأنَّنا

عندما نقيم الصلاة نقول ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فهنا تكون العبادة جماعية، وتكون أرفع مرتقى، وذلك لأنَّ روح الإنسان تكون عند ذاك على استعداد أكبر، ولها حضور أقوى، حيث يكون جمع من الأطهار مشغولين بالعبادة في اللحظة نفسها. ولقد ثبت أنَّ للمادة أمواجاً تصل إلى الطرف الآخر من الدُّنيا، فكيف بالأمواج الروحية التي لا يمكن إدراكها؟ فإذا كانت ليلة القدر ليلة يكون فيها الإمام في حالة العبادة وفي تهيج روحي يجعل أبواب السَّماء تفتح على الأرض، وإذا كان أفراد من أمثالنا يرغبون في مثل هذه العبادة، فإنَّ فيض السعادة الذي نحسه في هذه الليلة يعدل ألف ليلة. أي إنَّ الجو الذي يولد يكون جو العبادة، جو التسامي، جواً يناسب إحياء اللَّيل. إنَّ فضيلة هذه الليلة لتربو على ألف من الأشهر العادية.

في الختام، نخلص من هذه الأقوال إلى أنَّ القرآن يقول: إنَّ القرآن قد نزل في ليلة القدر ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ﴾ وإنَّ ليلة القدر أفضل من ألف شهر، أي إنَّ الليالي لا تبلغ هذه الليلة. لماذا؟ ماذا حدث؟ لأنَّ الملائكة والروح (الروح في القرآن حقيقة أرفع من الملائكة) ينزلون بأمر من ربهم.

ولكلمة «الأمر» في القرآن استعمالات: فالأمر قد يكون إرادة حصول شيء، وعندئذٍ يكون أمر الله هو وجود الشيء عينه. فإذا كان الأمر هنا هكذا، يكون النزول إيجاداً إلٰهيّاً. وأما إذا كان الأمر أمراً، فإنَّه يرتبط بكل شأن من شؤون العالم.

﴿سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾:

أي إنَّ الليلة من أوَّلها إلى آخرها سلام وسلامة، والسلام هي التحية، وهي التي تلقيها الملائكة في الإياب وفي الذهاب. والسلامة هي لمن يريد في هذه اللَّيلة أن يسلم من كلّ الآفات، ومن الوساوس، ومن كيد الشيطان.

تفسير سورة الزلزال

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ وَقَالَ ٱلْإِنسَـٰنُ مَا لَهَا ﴿٣﴾ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴿٤﴾ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴿٥﴾ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَـٰلَهُمْ ﴿٦﴾ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾.

سورة الزلزال من السور المكية القصيرة التي تتناول يوم القيامة، وهي من السور المثيرة والمؤثرة، وتعد من مجالات بروز إعجاز القرآن، لما فيها من روعة اللحن، والجمال، وقوّة النفوذ إلى النُّفوس.

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾﴾: أي ذلك الزلزال الذي ليس له شبه بأي من الزلازل التي يعرفها الناس في العالم. وذلك لوجود اختلافين بينهما:

الأوّل: هو إنَّ الزلازل التي تحدث في عالم الإنسان زلازل جزئية ومحدودة، أي إنَّ قطرها قصير، قد يكون ٢٥كم في ٢٥كم، أو أكثر ١٠٠كم، أو حتى إذا فرضنا أكثر من ذلك ٥٠٠كم في ٥٠٠كم، وهذا ما لم يحدث حتى الآن. ولكنَّه يرتبط بأنواع من التحولات والتغيرات في باطن الأرض، سواء أكانت هذه تخلخلاً، أم ضغطاً للغازات الموجودة في مكان معين، أم غير ذلك. ثم تخرج هذه الحمم من باطن الأرض. أو الانهيارات التي تسبب تزلزل الأرض في قسم منها. إلاَّ أنَّ هذه، على كلِّ حال، تهم أُناس تلك المنطقة الذين يتعرضون لها. أما البعيدون فلا يحسون بها بالمرَّة.

وهناك زلزلة تقلب المنطقة رأساً على عقب، فتطمر مدينة في باطن الأرض، ولكنَّك إذا ابتعدت بضع عشرات من الكيلومترات، تجد الناس لا يعلمون بما حدث.

أما الزلزلة التي يشير إليها القرآن فلا ترتبط بنقطة معينة من الأرض، إنَّها تشمل الأرض كلها بل لا تشمل الأرض وحدها، وإنَّما تشمل كل الكون، وكل الشموس، وكل الكائنات فانظر كيف هذا؟

والاختلاف الثاني هو إنَّ الزلازل المألوفة تحدث بسبب تأثير عامل في آخر، أو قوَّة تؤثر في قوَّة أُخرى أو في شيء آخر.

لنفرض إنَّنا جالسون هنا، فتمر بهذا البناء شاحنة ضخمة، فإنَّها سوف تجعل البناء يهتز قليلاً. فهذه البناية لم تهتز[١] بذاتها، بل بقوَّة عاملٍ خارجي أثر فيها وأدَّى إلى اهتزازها، أو كأن يكون امرؤ واقفاً فيصدمه شخص آخر. أما الزلزلة العامة التي يشير إليها القرآن فناشئة من الداخل، من باطن الكون فمن باب المثال، نقول إنَّ الجنين في رحم أُمّه لا تصدر منه حركة في أشهره الأولى[٢]، ولكنَّه عندما يبلغ الشهر الرابع، مثلاً يقال إنَّه تصدر منه أوَّل حركة. فهل حركة الطفل حصلت بفعل عامل خارجي، أم إنَّه قد تحرك بذاته وبفعل قوَّة باطنية؟

إنَّ قضية الزلزلة هذه تتعلق في الواقع بقضية أُخرى، وهي إنَّ هذه الموجودات التي نطلق عليها اسم الجمادات التي لا تحس ولا تشعر، هل هي حقاً فاقدة للشعور بكل معنى الكلمة؟ أم إنَّها، بحدِّ ذاتها، وليس بحدِّ ذات الإنسان، تمتلك نوعاً من الشعور والإدراك؟ هذا موضوع يتكرر وروده في القرآن. فمرة يقول ما من كائن إلاَّ ويسبِّح بحمده ولكنَّكم لا تفهمون ذلك[٣]. هنالك أيضاً نقطة أُخرى يذكرها القرآن، وهي: متى تتبدل الدُّنيا إلى الآخرة؟

---

(١) في الأصل: (نهتز).

(٢) في الأصل: (الأوَّل).

(٣) ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: الآية ٤٤] ـ المترجم.

عندما تظهر من جميع الموجودات وجوهها الأخر. ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[١] حينذاك تنكشف الوجوه الأخر للأشياء. تلك هي الزلزلة التي ستحدث في الكون، كالجنين الذي يصل إلى مرحلة الحركة. عندئذٍ يحس الإنسان أنَّ لكلّ ذرة من ذرات العالم حياة وشعوراً.

﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢﴾: أي عندما يخرج من باطن الأرض ما هو مدفون فيها، كل الناس الذين دفنوا في الأرض وهم دفائن الأرض الثمينة، لا الذهب، ولا المعادن، ولا النفط، ولا ما هو مرتبط بهذه الدُّنيا.

﴿وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣﴾: ولكن الإنسان الذي سبق أن عرف الزلازل، يقول، وهو جاهل بما يجري، ما الذي يحدث للأرض؟

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤﴾: أي إنَّ الأرض يومئذٍ تسرد سيرتها، سيرتها الطويلة الممتدة امتداد ملايين السنين.

﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥﴾: أي إنَّ الله هو الذي أمرها. هنالك أبيات من شعر مولوي ـ الذي كان متعمقاً إلى حدّ يقل نظيره ـ تخص هذا الموضوع. يقول:

عالَم أفْسُرْدهست نام او جَماد — جماد أفسرده بود اى اوسْتاد

باش تاگر كَسى بِحَشْر آيد عيان — تا بِبِيْنى جُنْبِشِ جسم جَهانْ

ترجمة الشعر:

«العالم[٢] جامد اسمه الجماد — والجماد كان جامداً أيُّها الأستاذ

ابْق حتى نجتمع في الحشر عياناً — لترى حركة جسم العالم»

إنَّه يشير إلى هذه الزلزلة، ويقول لا تحسب الميت ميتاً، إنَّما أنت لا تفهم، لا تدرك ذلك، إنَّك لا ترى الآن إلاَّ جانبه الميت، ثم يقول:

چُون عَصاي موسى إيْنجا مار شد — عقل را از ساكنان إخْبار شد

---

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٤.

(٢) في الأصل: (العلم).

ترجمة الشعر:

«عندما انقلبت عصا موسى حية أدرك العقل أخبار الساكنات»

ففي اليوم الذي انقلبت فيه عصا جامدة إلى حية، تبين للعقل أنَّ الموضوع شيء آخر، وإنَّنا ينبغي ألا نحسب الجمادات جامدة تماماً.

پارئي خاك تُراچون زِنده ساخت خاك هارا جُمْلِگى بايد شِناخْتْ

ترجمة الشعر الفارسي:

«إنَّه إذ أحياك من بعض تراب فلا بدَّ من معرفة التراب بجملته»

إنَّ جسمك كان تراباً ميتاً، ولكنَّه الآن حي. إذن يتضح أنَّ المسافة بين الميت والحي ليست بعيدة جداً، فالميت قد يحيا سريعاً، ولذلك علينا أن نتعرف إلى كل الأتربة، إذ فيها تكمن القابلية على الحياة.

إنَّ وجوهها التي تواجهنا ميتة، ولكن وجهها التي تتجه نحو البارىء سبحانه وتعالى حية. إنَّ من حيث الطبيعة الربانية حية، ومن حيث الطبيعة الخلقية ميتة.

مُرده زيْنْ سُويَند وَزان سُو زِنْده اند خامُوشى إينجا وآنجا گوينده اند

چونكه آنها را فِرِسْتَدْ سُوى ما آن عَصا گردد سُوى ما إژدها

ترجمة الشعر الفارسي:

«ميّتة من هذا الجانب وحيَّة من ذاك صامتة هنا وناطقة هناك

وهو إذ يرسلها إلينا تتحول تلك العصا حية عندنا»

فهو إذ يرسلها إلينا يراها حية لا ميتة، فإذا أمرها حولت جانبها الحي إلينا، ثم تجري القصيدة تشير إلى جمادات أحياها الله، كالريح التي سخرها لسليمان، والبحر الذي ائتمر بأمر موسى، والجبال لداوود، وانشقاق القمر لمحمَّد ﷺ، وتحول النار برداً على إبراهيم...

﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤﴾: تذكر ما مرَّ بها بحسب ما أوحى لها الله. وقد جاء كذلك في القرآن المجيد، في سورة يس:

﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾[١].

﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦﴾: أي يوم يصدر[٢] الناس جماعات متفرقة. لماذا؟ إنَّه تعبير عجيب أيضاً.

﴿لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ﴾: أي إنَّ الناس يذهبون ليستعرضوا أعمالهم وأعمال الناس في هذه الدُّنيا طيلة حياتهم، صغيرها وكبيرها، حيث يتجسد العمل نفسه ويحضر. فكيف يكون حال الإنسان وهو يدخل معرض الأعمال؟ إنَّه لا يرى سوى السواد والظلام وأشياء على هيئة نيران وحيَّات وعقارب. وعلى عكسه الذي يؤخذ إلى معرض ثواب الأعمال، حيث إنَّ أكثر ما يرى هو الأعمال الحسنة الجميلة، بحيث قيل إنَّه لو كان الموت ممكناً يوم القيامة، لمات أهل السعادة فرحاً، وأهل الشقاء كمداً. أي لو أنَّ تلك السعادة التي توهب للإنسان في الآخرة وهبت للإنسان في دار الدُّنيا، لتحجر فوراً. لو نزل ذاك الشقاء على أحد في الدُّنيا، لتوقف قلبه حالاً ومات.

﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦﴾.

ثم يشرح القرآن معنى ﴿لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ بقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾.

---

(١) سورة يس: الآية ٦٥.

(٢) إنَّ للفعل (يصدر) في العربية معنى خاصاً، لم أجد في الفارسية كلمة تقوم مقامه. فمثلاً يقولون في الفارسية إنَّ هذه الهوية «صادرة» من طهران، ويستعملون الكلمة العربية. أو يقولون إنَّ فلاناً «أصدر» الأوامر الفلانية، ويستعملون الكلمة العربية أيضاً. فإذا شئنا أن نرفع هذه الكلمة، ترى ماذا يمكن أن نضع في مكانها لنحصل على المعنى نفسه؟ ولما كانت كلمة «الصدور» تختلف عن «الخروج» في المعنى، فلا يمكننا استعمالها بمكانها، فإنَّنا لو بدلاً من أن نقول إنَّ الهوية «صادرة» من طهران، قلنا إنَّها «خارجة» من طهران، يكون المعنى مغايراً لما نريد. في الأيام التي كانت فيها اللاعربية على أشدها، وضعوا «مرسلة أو مرسل» الفارسية بمكان صادرة لا معنى له، لأنَّ «مرسلة» ليست ترجمة لكلمة «صادرة». والتجار أيضاً عندما يرسلون بضاعة من مكان إلى مكان يستعملون كلمة «إرسال» أما إذا عطشت الحيوانات فوردت الماء وارتوت، يوصف حالها عندئذٍ بالصدور، أي إنَّها صدرت عن الماء.

ولكن تطور هذا المعنى فيما بعد، حيث يقول القرآن: إنَّ الناس في ذلك اليوم يصدرون من الأرض كالأمر الذي يصدر من الآمر، أو كالهوية التي تصدر من مكان ما هنا الناس هم الذين يصدرون.

والذرَّة هي أصغر وحدة قياسية في العربية. أي بمقدار الذرَّة التي ليس أصغر منها جسم. من المعروف عندنا عندما نقول (ذرَّة) نقصد أصغر معيار نعرفه ممَّا لا يمكن أن نراه بالعين المجردة. وهي الذرَّات التي لا نراها إذا كنَّا في الشمس، ولا نراها إذا كنَّا في الظل، ولكنَّنا نراها إذا كنَّا في الظل ومر منه عمود من نور، كأن تدخل أشعة الشمس من إحدى النوافذ، عندئذٍ يرى الإنسان وسط ذلك العمود من النُّور دقائق صغيرة تتحرك. فهذه هي الذرَّات بالعربية، أي أصغر شيء يظهر للعيان من الجسم. ومصطلح الذرَّة هذا يستعمله العلماء والفلاسفة في قضايا الجسم وممَّ يتكوَّن. فكان عدد منهم يرى (وهي النظرية التي تأيدت فيما بعد) انَّ كل جسم يتألف من أجسام صغيرة جداً. وهذه الأجسام الصغيرة جداً أطلقوا عليها اسم الذرَّات، ذرَّات صغار صلبة كانوا يعتقدون أنَّها غير قابلة للانشطار، وهذه أيضاً هي الذرَّة في العلوم الحديثة.

على كلِّ حال، يقول القرآن إنَّ من عمل مقدار ذرَّة من الشرّ فإنَّه سوف يرى جزاءه.

والآن لاحظوا اللحن في السورة، مع ملاحظة المعنى:

﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۝١ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلْإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ۝٥ يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ صدَق اللَّهُ العليُّ العَظيمْ

تفسير سورة العاديات

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ۝٥ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦ وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧ وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ۝٨ ۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ ۝٩ وَحُصِّلَ مَا فِى ٱلصُّدُورِ ۝١٠ إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌۢ ۝١١﴾.

هناك اختلاف بشأن هذه السورة، أهي مكية، أم مدنية؟ فالقرائن نفسها تسبب الاختلاف فيما إذا كانت قد نزلت في مكة أو في المدينة، ومن حيث النقل أيضاً ثمة أسباب للشبهة. فمن جهة لحن السورة ذات الآيات القصيرة تشبه السور المكية، لأنَّ السور المكية نزلت في بدء بعثة الرسول، وتتميز بآيات التحذير والتذكير والتخويف. أما السور المدنية فأغلبها يبين القوانين والقرارات ولهذا تكون طويلة وتفصيلية.

تفتتح هذه السورة بالقَسم، وهو قَسم عجيب كان من أسباب القول إنَّها مكية، وهذا هو اعتقادي الخاص أيضاً، بينما يقول آخرون إنَّها مدنية بسبب مضمونها.

ما أعجب القسم في هذه السورة!

﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١﴾: أي أقسم بالخيل الراكضة اللاهثة. والمقصود هو خيل المجاهدين. يقسم بخيل الجند، الخيل التي تخب فوق الصخور والأحجار.

إنَّ القرويين من أمثالنا، إذا كانوا قد رأوا الفرس ذا النعل الحديد، على الأخص عندما يتحرك فوق الصخور، كيف ينبعث الشرر من حوافره جرَّاء اصطكاكها بالصخور، ذلك الشرر الناري البارق.

﴿فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا﴿٢﴾﴾: وهي الخيل التي تبرق حوافرها عندما تركض فوق الصخور.

﴿فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا﴿٣﴾﴾: تلك الخيل التي تهجم على العدو عند شروق الصباح.

ما يزال يقسم بالخيل، خيل الفرسان. والقسم بخيل الجند، احترام للجند أيضاً، فهم من سرعة الحركة والمبادرة بحيث أنَّهم يغيرون على العدو قبل أن يتحرك في معسكره.

﴿فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا﴿٤﴾﴾: كان الكلام قبل هذا على الشرر الذي يوري البرق، فيستدل من ذلك أنَّ حركة الخيل تجري على أرض ذات صخور وأحجار. ثم يقول: ﴿فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا﴿٣﴾﴾ حيث يكون الهجوم على العدو، فيرتفع الغبار والتراب إلى عنان السَّماء. طبيعي أنَّ العدو عندما يعسكر، لا يعسكر فوق الصخور، بل يعسكر في السهل، لذلك فإنَّ المجاهدين يأتونهم من طرق جبلية وصخرية حتى لا ينتبه العدو لهم، وإذا بهم فوق العدو، فينهض العدو ويتحرك، فيرتفع الغبار إلى السَّماء، بحيث لا يبصر المرء ما أمامه. كما يقول فردوسي:

زِسُمِّ سُتُوران دَر آن پهْن دَشْتْ   زَمين شِشْ شُدْ، آسمان گَشْتْ هَشت

ترجمة الشعر:

«من حوافر الخيل في ذلك السهل الفسيح
غدت الأرض ستة والسَّماء ثمانية»

فيقذف المجاهدون بأنفسهم في ذلك الخضم، ويندفعون إلى قلب العدو.
فما الذي تريد هذه الآية أن تقوله؟ لماذا يقسم القرآن بهذه الأُمور؟ يريد القرآن أن يقول إنَّها أُمور مقدَّسة عند الله، فرس الجندي، وحافر فرس الجندي،

والغبار الذي يثيره، كلها مقدَّسة. ذلك التكبير الليلي الذي يصبه فوق رأس العدو، وكمثل الصاعقة يقع على رأس العدو، ومبادرته، كلها مقدَّسة.

جاء في الأخبار أنَّ هذه الآية قد نزلت في إحدى الغزوات، وتدعى «ذات السلاسل» وهي غزوة وقعت عندما هاجم المشركون المسلمين، فأرسل الرسول المسلمين لقتالهم بقيادة أبي بكر مرة، وبقيادة عمر مرة أُخرى. واقترح عمرو بن العاص على الرسول أن يلجأوا إلى المكر والخديعة لإنهاء الحرب. غير أنَّ هذا لم يفلح أيضاً. وأخيراً عهد الأمر إلى علي عليه السلام فاختار طريقاً غير مطروق عبر الجبال، فعبروها ليلاً، وعند الصبح، بين الطلوعين، انقضوا على العدو، وقضوا عليه.

وفي اليوم نفسه جاء الرسول إلى المسجد في المدينة ـ وهي تبعد عن موقع المعركة كثيراً ـ لأداء الصلاة، فقرأ سورة العاديات بعد سورة الفاتحة.

في هذه السورة، كما في سورة الزلزال، تذكير بيوم القيامة، وإيقاظ للشعور بالرجعى إلى الله في الإنسان. تثير هذه السورة في الإنسان روح الجلاد والحرب بشكل عجيب.

وانتبه المسلمون الذين كانوا يصلّون مع النبي أنَّه بعد سورة الفاتحة أخذ يقرأ آيات جديدة لم ترد على لسانه من قبل:

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿وَٱلْعَـٰدِيَـٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَـٰتِ قَدْحًا ۝٢ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ۝٣ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ۝٤ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ۝٥﴾ . . .

قالوا له بعد انتهاء الصلاة: يا رسول الله! لم نسمع بهذا من قبل. إنَّها المرَّة الأُولى التي نسمع منك فيها هذه الآيات!

فقال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: اليوم نزل عليَّ جبرائيل وأخبرني بأنَّ علياً قد قاد المسلمين من النقطة الفلانية، وأنَّه سيعود منتصراً. وكان الناس يعلمون أنَّ المسلمين كانوا هناك في محنة.

عندما يقسم الإنسان بشيء، يريد أن يقول إنَّه يحترم ذلك الشيء ويجله. ثم يقول:

﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾:

أي ما أكفر الإنسان بنعمة ربّه، فبدلاً من أن يحمد الله على نعمه، يجحد بها. مثل الطفل الذي يريد له أبواه تمام الصحة والشفاء، فيعدّان له دواءً أو طعاماً، فيرفضه ويريد أن يحطم كل شيء.

يقول المفسرون، وهم على حق، إنَّ آية ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾ إشارة إلى الناس الذين يريدون مهاجمة المسلمين في المدينة، بدلاً من أن يتقبلوا الدعوة التي يدعوهم بها الرسول. فهذه النعمة التي يهبها الله لهم يرفضونها ويحملون على المدينة. أهكذا نشكر النعم؟ ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ۝٦﴾.

«كَنود» تعني «كفور»: أي الكفر بالنعمة، والتنكر لها.

﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ ۝٧﴾: يمكن تفسير هذه الآية على وجهين:

الأوَّل: إن ﴿لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ تعني إنَّه شديد الحب للمال.

والثاني: هو أنَّه شديد جداً، أي بخيل، لماذا؟ لأنَّه يحب المال حباً جماً، وقد عبَّر القرآن هنا عن المال بالخير، وهو تعبير كثير وروده في القرآن، حيث يعبر عن الثروة بالخير ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾(١).

أي إنَّ الثروة بحدِّ ذاتها ليست شراً، إنَّما الانهماك بها هو الشر، على الإنسان أن يكون حراً. وألا يكون تعلقه بشيء في الوجود إلاَّ بالله. العلاقة قيد وتقيد، مثل الحبل في رقبة الفرس، فيربط بمكان ما في الأسطبل أو بشجرة. على الإنسان ألاَّ يربط نفسه بشي. إنَّ تعلق الإنسان بالله هو الحرية عينها. لماذا؟ لأنَّ الإنسان كائن غير متناه فما دام الإنسان مع الله، بقي الطريق أمامه

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

مفتوحاً، وكلَّما سار انفتح الطريق أكثر، ولو سار إلى الأبد لما انتهى الطريق أمامه.

ولكن المال، بخلاف الأُمور الأُخرى، يثبت المرء في مكانه، حسب القول السائد، فيوقفه عن التحرك، ويسد أمامه طريق السير نحو التكامل. والقرآن يعبر عن الثروة بالخير، لأنَّ الثروة ليست شراً بذاتها، فلا ينبغي القول بأنَّ الثروة شر، فلماذا يمنحها الله للناس؟ الجواب، كلا، إنَّ الثروة ليست شراً، بل تعلقك بها، حب المال الذي فيك (وهو الحب والعلاقة) هو الشر. فعليك ألا تطوق رقبتك به.

ثمَّ إنَّ الله قد خلق في الإنسان حب الخير حباً مطلقاً. والخير المطلق هو الله، فأنت قد تركت الخير المطلق، وجئت تتمسك بشيء محدود لا ينفع إلاَّ كوسيلة، ونسيت الغاية.

﴿۞ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي ٱلْقُبُورِ ﴿٩﴾ وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ ﴿١٠﴾﴾: أي ألا يعلم الإنسان أنَّه سيبعث، وأنَّ ما في القبور يستخرج، وينقى، ويكشف عمَّا في دخيلة الإنسان وباطنه؟ ألا يعلم الإنسان ما سوف يحدث عندئذٍ؟ ألا يعلم أنَّ هذا ما ينتظره؟

﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ ﴿١١﴾﴾: فإذا لم يكن يعرف كل ذلك، فليعلم إنَّ الله عالم وخبير، ويعرف كل شيء.

تفسير سورة العصر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾.

حديثنا يتناول سورة العصر المباركة التي لا تتجاوز آياتها السطر ونصف السطر.

في القرآن ثلاث سور قصيرة، وهي سورة الكوثر، وسورة الإخلاص، وسورة العصر، وهذه لا تتجاوز الآيات الثلاث، ولكنَّها سورة يمكن أن يكتب حولها مجلد ضخم، يعتمد ما سوف نبينه من أُصول.

هذه السورة واحدة من السور التي تبدأ بالقسم. ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١﴾ قسم بالعصر. وهي تبدأ بآية تتألف من كلمتين: الواو والعصر.

لقد سبق أن تكلمنا كثيراً على القسم في القرآن، فلا حاجة إلى تكرار ما قلناه، سوى ما يقتصر على موضوعنا هنا.

نجد القرآن يقسم أحياناً بالزمان، بأوقات مختلفة من الزمان، بالنهار، وباللَّيل وبالضحى إلى غير ذلك. قلنا فيما سبق إنَّ لكلٍّ من هذه الأزمان حكمته وفلسفته الخاصة التي تكشف عن أهمية ذلك بالنسبة إلى الإنسان، عن قيمة الفجر والضحى واللَّيل والنهار في حياة الإنسان.

قلنا إنَّ الآية الأُولى تتألف من كلمتين، الواو و«العصر». الواو معروفة. والكلام على «العصر». فأي عصر هو المقصود؟

هنالك احتمالان من بين الاحتمالات المذكورة، وأحد هذين الاحتمالين يرد أكثر من الآخر:

الاحتمال الأول: هو هذه الفترة المعينة من النهار، وهي الربع الأخير من النهار، وهي الفترة التي تقابل الضحى(١).

والاحتمال الثاني: لا يعتبر العصر كجزء من النهار، بل كجزء من التاريخ، كأن نقول (عصر الرسول)، وهذا يعني فترة من التاريخ تشمل فترة دورة حياة الرسول، أو باعتبارات مختلفة أُخرى، كأن تقوم كل مجموعة بتقسيم التاريخ إلى عصر العبودية، أو عصر الإقطاع، أو عصر الرأسمالية، أو قد يقسم بعضهم الآخر التاريخ إلى عصر حجري، وعصر الحديد، وعصر الذرَّة، وعصر الفضاء، الخ...

والحالة التي نحن بصددها هي عصر النبي ﷺ، أي أقسم بعصر الرسول.

لطالما قلنا إنَّ الزمان من حيث كونه زماناً لا يختلف جزء منه عن جزء آخر. فالزمان امتداد واحد من الأزل إلى الأبد، ولا فرق بين أجزائه، ولكن الاختلاف يأتي من حيث وجهة نظر الإنسان إلى أي جزء من أجزاء الزمان، فالزمان من حيث ارتباطه بالإنسان، ومن حيث ارتباط الإنسان به، يتفاوت في الاختلاف، فثمة عصر هو عصر الإنسانيَّة والتفتح، عصر الإنسان الكامل، فلهذا العصر مثلاً، لون من القدسية.

فإذا أراد القرآن أن يبين أهمية ذاك العصر، يقسم به، فيقول: أقسم بعصر الرسول ﷺ وقد يكون زمان ما، من هذا المنظور، إمَّا لزمان آخر، أي إنَّه

---

(١) عندما ترتفع الشمس كثيراً في السَّماء، يطلق على هذه الفترة اسم «الضحى». ثم إذا أخذنا النصف الثاني من النهار بعد الظهر، وقسمناه إلى قسمين، يسمى القسم الثاني باسم «العصر».

يؤثر في خلق زمان آخر، سواء أكان ذاك العصر سيِّئاً أم رديئاً. أي قد يظهر عصر طيب، يكون خلال دورة التاريخ أُمّا، أو أرضية للطيبة والخير على امتداد التاريخ.

أي إنَّ الإنسان عندما ينظر إلى ذلك العصر، ويمعن النظر فيه، يرى أنَّ كل ما كان في ذلك العصر يلهمه الخير، والطيبة، والسعادة، أو قد يكون على عكس ذلك تماماً، أي قد يكون عصراً من العصور المظلمة في التاريخ، عصر ظلام وحلوكة آسنة قذرة، ومع ذلك يكون أُمّاً لعصور سود سيِّئة.

﴿وَالْعَصْرِ ۝١﴾، قسم بذاك العصر النير، العصر المسخر للبشر، العصر المبارك الكثير الخير الذي بزغ على البشر. أي عصر يبلغ من حيث قدرته على استيلاد البركة شأو تلك السنوات الثلاث والعشرين من عصر الرسول. ذلك العصر الذي يقسم به القرآن.

﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢﴾: سبق أن نوهنا مراراً وقلنا إنَّ من أسس معرفة الإنسان، وأسس معرفة الإنسان التي يصدق بها القرآن، هو أنَّ الإنسان يختلف اختلافاً جوهرياً وأصيلاً عن كل الكائنات الحية وغير الحية، سواء أكانت دنيوية طبيعية أم ممَّا وراء الطبيعة أو فوقها. وهذا الاختلاف هو أنَّ الإنسان كائن يولد في هذه الدُّنيا بالقوَّة، لا بالفعل. فما معنى هذا؟ إذا نظرنا إلى الإنسان عند ولادته نجده كائناً كاملاً من حيث أجهزته وأعضائه (أي إنَّه ولد مصنوعاً) إذ إنَّه قبل أن يولد من أُمّه، يتكامل عنده جهاز البصر، وجهاز السمع، وجهاز التنفس، وجهاز الدورة الدموية، ويداه، ورجلاه ويكمل كل هيكله، مثل السيارة التي تخرج من المصنع، إلاَّ أنَّ الإنسان بإنسانيته، لا بكمال أعضائه. إنَّه إنسان له شخصيته، وهذه الشخصية هي التي تبدأ بالتكون، أي إنَّها تشرع بالتكامل بدءاً من بدء صناعته. فالإنسان من حيث شخصيته أضعف الحيوانات.

قارن بين قطة حديثة الولادة وطفل حديث الولادة، ترى أنَّ القطة متقدمة على الإنسان عملياً، أي من حيث الإدراك والفهم، ومن حيث تمكنها من

العناية بنفسها. ولا يصدق هذا على القطة الصغيرة فحسب، وهي أضعف إدراكاً من باقي الحيوانات، بل إنَّه أصدق على وليد البقر والحمار منه على وليد الإنسان ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[1]. فالطفل عند ولادته يبدأ من الصفر من حيث الشخصية، ثم تأخذ شخصيته بالتخلق شيئاً فشيئاً في أحضان أُمّه وأبيه وفي محيطه الاجتماعي، ويصل تدريجياً إلى مرحلة الرشد والبلوغ الفكري، وإلى مرحلة التمييز والاختيار، ثم يكون هو الذي يختار لنفسه طريقه، وهذا أهم من كل أمر.

من هنا نصل إلى أحد الفروق الأساس بين الإنسان وغير الإنسان. إذا ما تعرض المولود الذي يولد مصنوعاً كاملاً إلى الأذى، يكون ذلك من الخارج، . فالحيوان يتعرض إلى الأذى إذا منع عنه الطعام، أو إذا أتته ضربة من الخارج، كأن تقطع يده، أو رجله، أو يقتل.

فعامل الخسران هنا من الخارج، وهو الذي تسبب في إيصال الضرر إلى الحيوان. أمَّا الإنسان، وفي مرحلة ما قبل التأثر بالعامل الخارجي، وقبل أن تصل إليه آفة من الآفات، تكون خسارته الأولى في كونه لم يكتمل صنعه بعد. إنَّ الإنسان هو المسؤول عن صنع الشخصية، أي إنَّه إنسان بالقوَّة.

إنَّ سنَّة الطبيعة هي التي صنعت من القطة قطة، ومن الكلب كلباً، أي إنَّها خلقته بصورة كلب، وكذلك الفأرة خلقتها سنة الطبيعة فأرة، وهكذا وردة الشمعدان، وغيرها.

إنَّما الإنسان هو وحده الذي إذا أراد أن يكون مصداقاً لنوعه، فعليه أن يصنع نفسه إنساناً بنفسه، فإن لم يصنع، فقد مني بأفدح الضرر.

فما الذي يجعل الإنسان إنساناً؟ بم تكون إنسانيَّة الإنسان؟ بالهيئة؟ إنَّها مشتركة بين الإنسان والحيوان.

---

(١) سورة النساء: الآية ٢٨.

تَـنِ آدمـي شـريـف اسـتْ بِـه جـانِ آدَمـيّـت
نَـه هَـمـيـن لِـبـاس زِيـبـا اسـتْ نِـشـان آدَمـيّـت
اگـر آدمي بِـجِـشْـمَ اسْـت وزَبـانُ وگُـوشُ وبـيـنـي
چِـه فرقي ميان نقش ديوار است وميان آدميت

ترجمة الشعر:

«جـسـم الـمـرء يـشـرف بـروح الإنـسـانـيَّـة
فـلـيـس الـرداء الـجـمـيـل دلـيـلاً عـلـى الإنـسـانـيَّة
فـإذا كـان الـمـرء بـالـعـيـن والـلِّـسـان والأذن والأنـف
فـمـا الـفـرق بـيـن نـقـش عـلـى الـجـدار والإنـسـانـيَّة»

فالإنسان ليس بالصورة الخارجية، ولذلك تجد الفرق أحياناً بين إنسان وإنسان ما بين السَّماء والأرض.

خذ النبي وأبا جهل من حيث الهيئة الخارجية للمقارنة، فهل كان للنبي قلبان ولأبي جهل قلب واحد؟ كلا ليس بينهما من حيث الأعضاء فرق بالمرة. إلاَّ أنَّ موسى من حيث أنَّه موسى، وفرعون من حيث أنَّه فرعون، يختلفان. أي إنَّ الفرق بين الشخصية الموسوية والشخصية الفرعونية مثل الفرق بين السَّماء والأرض. خذ أبا ذرّ ومعاوية وقارن بينهما. كان كلاهما إذا دخلا مجلساً لم يعرفهما أحد. فهل لو نظر إلى أحد إلى جبين أبي ذرّ وجد اسمه منقوشاً عليه؟ كلا، بل لعلَّ الناس كانوا يخلطون بينهما، ولا يعرفون من منهما هذا ومن منهما ذاك. ولكن كان أبا ذرّ كأنَّه من طينة ومعاوية من طينة أُخرى، وهذا اختلاف يتصل بالشخصية.

وعليه فإنَّ الإنسان هو المسؤول عن نفسه، عن صيرورته إنساناً، وعن بقائه إنساناً.

والإنسان يصنع نفسه بعمله، ويكون إنساناً بنوع عمله، فثمة أعمال تبعد الإنسان عن الإنسانيَّة، وأُخرى تقربه منها.

هذه الفكرة يطرحها القرآن قبل أربعةعشر قرناً طرحاً كاملاً، وقد شرحت ذلك في تفسير سورة المرسلات مفصلاً.

ولكن القرآن ينظر إلى إنسانيَّة الإنسان من جانبين: جانب الإيمان وجانب العمل. والإيمان هو نفسه ركن وقاعدة. إنَّ فلسفات هذا العصر لا تثمن الإيمان تثميناً ذاتياً ولا تثميناً أصيلاً. صحيح إنَّها تقول بلزوم الفكر الجيد والإيمان الجيد، ولكنَّها ترجعهما إلى ذهنية الإنسان، وتقول إنَّ قيمة الذهنية تكمن في مقدار حثها الإنسان على العمل، أي إنَّ للتقويم مقدمة. كان هذا هو رأي بعضهم في صدر الإسلام، ومنهم الخوارج.

لا شك إنَّ رأي القرآن مختلف. فمعرفة الله في القرآن لازمة بقطع النظر عمَّا ينتج منها من عمل (وهي لا ريب منشأ كل عمل). فلو فرضنا إنَّ معرفة الله منفصلة عن أي عمل، فإنَّها بحدِّ ذاتها نصف الإنسانيَّة، إن لم نقل كلها.

الإيمان بالله، الإيمان بالمبدأ، الإيمان بالمعاد، الإيمان بالآخرة، الإيمان بالوسط (الدُّنيا)، ترى ما دورها في العمل، وما الموضع الذي ينبغي أن تتَّخذه في هذه الدُّنيا؟

إنَّ معرفة هذه الأُمور في نظر القرآن تتلخص في القرآن بأنَّ الإيمان والعمل لا يمكن الفصل بينهما. ألا ترى كم يرد في القرآن: ﴿ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

إنَّ آيات كهذه تتكرر بحيث إنَّ المرء كلَّما قرأ ﴿ءَامَنُواْ﴾ انتظر أن يرى وراءها ﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾. ليس صحيحاً القول بأنَّ على الإنسان أن يكون ذا إيمان قوي ثابت، ولا يهم بعد هذا إن كان يعمل أو لا يعمل. ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾[1]، أي ثابر على عبادة الله إلى أن تبلغ مرحلة اليقين في الإيمان، فإذا بلغت هذه المرحلة، يبدأ الشيطان يوسوس لك قائلاً: ما لك وللعمل وما نفعه لك؟ وفي إزاء هذه يوجد أُناس (كالخوارج في صدر الإسلام)

(١) سورة الحجر: الآية ٩٩.

يعتقدون بضرورة العمل، بصرف النظر عن إيمانهم وعدم إيمانهم. ولهذا يقولون إنَّه إذا وجد في أي مكان من العالم أُناس يعملون مثلما يعمل المسلمون، حتى وإن لم يكونوا يعرفون الله، وحتى لو لم يؤمنوا بالمعاد، فإنَّهم، بعملهم الصالح، يكونون قد وصلوا إلى ما كان الرسول يدعوهم إليه، ووصلوا إلى سعادة الدُّنيا والآخرة، ولا فرق بينهم وبين المسلمين، فما الإيمان إلاَّ مقدمة! ولكن الإيمان ليس مقدمة البتة. لا الإيمان مقدمة ولا العمل. بل هما ركنا سعادة الإنسان.

أما وقد عرفنا إنَّ الإنسان ليس كائناً كامل الصنع، وإنَّ هذا هو أساس خسرانه، فإنَّنا لا بدَّ أن نعرف أيضاً إنَّه إذا أراد اتقان صنعه لأمكنه ذلك بأمرين اثنين: الأوَّل نظري والآخر عملي، الأوَّل من نوع المعرفة، والثاني من نوع العمل. فالنظري الذي من نوع المعرفة، هو الإيمان، الإيمان بالله، وبالأنبياء، وبالملائكة، والرسل، وبالكتب، الإيمان باليوم الآخر، وبالإمام القائد. وهذه كلها من أُصول الدِّين. فأوَّلاً معرفة هذه الأُمور والاعتقاد بها، وإدراكها، وثانياً العمل.

إذن ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾:

فما هو العمل الصالح. وأي تعبير هذا؟ إنَّ للفقهاء وعلماء الأُصول مصطلحات، منها: العناوين الأولية والعناوين الثانوية، أي ما يذكرونه أحياناً بعنوانه الأصلي، مثلاً الصلاة، وهو العنوان الذي يطلق على هذا العمل، أو الإحسان إلى الناس، وهو اسم لهذا العمل، ونقول الزكاة اسماً لهذا العمل، وهكذا الصوم، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنفاق والصدق، والصداقة الخ. . . ولكن الأعمال، كما تعلمون، تختلف باختلاف الموضوعات، وباختلاف الظروف الزمانية، وبحسب أحوال الفرد. فكيف؟ أي إنَّ أمراً ما في لحظة ما يكون واجباً عليك، وفي لحظة أُخرى يكون مستحباً، وفي لحظة ثالثة يكون المستحب نفسه مختلفاً.

مثال: لنفرض إنَّك مدين إلى دائن، مدين ديناً شرعياً لدائن شرعي يصر

على تسديد دينه، قائلاً إنَّه محتاج ولا بدَّ لك من تسديد المبلغ، فتقول له: انتظر حتى أقيم الصلاة، ثم أدفع لك المبلغ. فيقول: لا أنتظر. إعطني حقي ثم صل. أو لنفرض إنَّك وقفت تريد الصلاة، وإذا بمريض في بيتك في حالة حرجة، فماذا تفعل، فيما إذا لم يكن وقت الصلاة قد فات؟ فهل الصلاة في هذين الظرفين عمل صالح؟ تكون الصلاة عملاً صالحاً إذا سددت دينك أوّلاً ثم أقمت الصلاة.

أما إذا أخذت تجادله وتقول له: هل أنت أصبحت أكبر من الله؟ إنَّ الله أكبر منك، فهل تريدني أن أؤجّل دين الله وأسدد دينك؟ كلا، أريد أن أصلي أولاً. هذا خطأ، وإنَّ صلاتك هذه ليست عملاً صالحاً، لأنَّ وقتها لم يكن قد فات بعد. اذهب وسدد دينك ثم صلِّ. كذلك الأمر فيما يتعلق بالمريض. إذ عليك أن توصل المريض إلى الطبيب، ثم تقيم الصلاة. وهذا ما يطلق عليه اسم العنوان الثانوي، وهو يتغير بتغير أحوال الأفراد، أو بتغير الظروف الاجتماعية، إنَّني الآن قد اتخذت طريقي، سواء أكنت على صواب أم على خطأ، وسواء إذا وبخت أم لا، المقصود هو إنَّني سواء إذا كنت سليماً في تشخيصي أم لم أكن، على كلِّ حال، فقد مشيت، وتعلمت هذه الكلمات المعدودة من العلوم الدينية، وأنت درست الطب، ولم يعد أمامنا كلينا، ونحن في هذا العمر، مجال للعودة إلى البدء، لأبدأ أنا بدراسة الطب، وتدرس أنت العلوم الدينية. إنَّ مهنة الطب مهنة ضرورية للمجتمع، ووظيفة الإرشاد الديني أيضاً وظيفة لازمة للمجتمع. ولكن ما هو واجبي اليوم؟ واجبي هو أداء ما أستطيع أداءه جيداً وما هو واجبك أنت؟ هو أداء ما تستطيع أن تؤديه على خير وجه.

ولكن لنفرض إنَّ أحداً درس وتخصص في الاقتصاد مثلاً، ولكنَّهم يجعلونه وزيراً للصحة، والذي درس الطب يعطونه وزارة الاقتصاد. هذا بالطبع مفيد في إرباك الأُمور. إنَّ العمل الصالح هو العمل الذي تستطيع أن تؤديه على خير وجه، لا أن تعرفه جيداً، بل أن تؤديه جيداً.

ولهذا يستعمل القرآن تعابيره الخاصة، مثل العمل الصالح، وهو العمل

اللائق، ولللياقة بالطبع مفهوم نسبي، متغير، يختلف باختلاف الأزمنة، ويختلف باختلاف الأشخاص.

فلنفرض إنَّ عدداً من الطلاب يريدون الذهاب للدرس، فيخضعونهم إلى امتحان التقدير للتعرف إلى ميولهم واستعداداتهم، فمنهم من يميل إلى الآداب، ومنهم من يريد الرياضيات، وآخر الطبيعيات.

والعمل الصالح هو أن يسلك الطالب ذلك المسلك الذي يجد إنَّه أكثر استعداداً لتقبله من غيره. فإذا قال الذي استعداده للرياضيات إنَّه يريد دراسة الأدب، فلا يكون هذا عملاً صالحاً. العمل الصالح هو أن تسير على وفق استعدادك. وعلى ذلك فإنَّ آية ﴿وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ تبين إنَّ على الإنسان أن يعمل، وأنَّ عمله يجب أن يكون مناسباً، أي يجب أن يزن الظروف التي يعيش فيها، فيختار العمل الذي يكون أصلح للناس والمجتمع.

وعليه، فإنَّ ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ تبين مسألة العمل، وفي الوقت نفسه تبين الواجب الملقى على عاتق الإنسان، أي إنَّ المؤمنين عمال ويعرفون الواجب أيضاً، فهم يدركون واجبهم وما يجب عليهم أن يعملوا في الظروف الآنيَّة التي هم فيها، وكيف يجب أن يعملوا.

هكذا يكون الموضوع قد استبان، وهو: يا أيُّها الإنسان ليس خسرانك أن يصيبك ضرر من الخارج، فهذا يصيبك ويصيب غيرك من الكائنات، ولكن خسرانك يأتي قبل ذلك. إنَّ خسرانك اليوم يكون فيما إذا لم تصطنع نفسك حسبما يقتضيك الإيمان والعمل، ولم تجعل من نفسك إنساناً واقعياً. فهل ينتهي الأمر عند هذا؟ كلا، ثمة شيء آخر، وهو: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ﴾:

هنا يقول القرآن: أيُّها الإنسان إنَّك لست كائناً فردياً، بل أنت كائن اجتماعي، فلا تظنّ[١] أنَّك قادر على حمل أثقالك بمفردك، أي إنَّك لن تستطيع أداء عملك الصالح وحدك. فإذا لم تكن الظروف الاجتماعية مؤاتية،

---

(١) في الأصل: (تظنن).

فإنَّه لا يقول: يستحيل القيام بعمل. صحيح إنَّ العمل لن يكون سهلاً، وإن تعب المرء قد يصبح أضعافاً مضاعفة، ولكنَّه لن يكون مستحيلاً، كأن يحاول المرء أن يسبح بعكس تيار الماء. فإذا كان ماهراً في السباحة، فإنَّه يستطيع السباحة، ولكن ما مقدار هذه الاستطاعة؟ فقد يسبح عشرة أمتار، أو عشرين، أو مئة، أو ألف متر، ثم تنقطع به الأنفاس، ويتعب.

كلا، فلنتعاون مع الآخرين.

﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾[١] أي إنَّني أنصحكم في جملة واحدة. قوموا في سبيل الله، اثنين اثنين، أو فرداً فرداً. أي إذا لم يعثر الإنسان على الثاني، فلا ييأس ويظن أنَّ القيام لم يعد ممكناً. والقضية لا تقتصر على الاثنين فقط. كلا إبحث عن أفراد آخرين، وكونوا اثنين، أو ثلاثة، فإنَّ لم يمكن فقم بالأمر منفرداً.

﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾: وتواصوا من الوصية، والوصية في اللغة تعني العهد والإيصاء، وتكون في حياة الرجل أو بعد مماته، فهي الوصية.

أمير المؤمنين كثيراً ما يردِّد في نهج البلاغة «أوصيكم عباد الله...» أي أعهد إليكم أيُّها الناس، وأنصحكم، ولا يعني إنَّكم أوصيائي من بعدي.

و«تواصوا» من أفعال المشاركة، من باب تفاعل، أي أن يقوم بالفعل طرفان يتبادلان الفعل، ففي العربية إذا قلنا (ضرب). يكون هناك شخص ضارب، وشخص آخر (أو شيء آخر) مضروب. ولكن بقولنا تضارب الرجلان، تعني إنَّ كلا من الرجلين كان ضارباً ومضروباً، أي إنَّ أحدهما ضرب الآخر وبالعكس.

و«تواصوا» تعني التوصية المتقابلة، فما معنى التوصية المتقابلة؟ معناها مراقبة الناس، كأن أراقبك دائماً وألاحظ أعمالك، وألفت نظرك كلَّما لاحظت منك غفلة: إنتبه! وكذلك تقولها أنت لي ولغيري، وهكذا يتبادل الناس التحذير والتنبيه...

---

(١) سورة سبأ: الآية ٤٦.

إنَّ الأفراد أشبه ما يكونون بالجنود الذين يحاربون في ساحة واحدة؟ فيحسون لو أنَّ أحداً من الأعداء انسلَّ إلى صفوفهم، لأنزلوا به ضربة قاصمة.

إذن ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾ تقول: أيُّها الإنسان إنَّك في خسران ما لم تبن نفسك بالإيمان وبالعمل، لا منفرداً، بل عليك أن تسعى لبناء الآخرين معك، ويكون كل منكم عوناً للآخر.

﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾: تعني إنَّ المؤمنين يملك أحدكم الآخر، ليس للمنفعة المادية، بل كل منهم ظهير للآخر في سبيل الحق.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ﴾[1] يا أهل الإيمان، جاهدوا وقاوموا.

﴿وَصَابِرُواْ﴾: من باب المفاعلة، أي فليكن لكم صبر متقابل، أي عليك أن تحمل صاحبك على الصبر، ويحملك صاحبك عليه، أو أنَّ صبرك ينعكس فيه، وصبره فيك. ولعلَّ هذا هو المقصود من ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾. فأنت تحمله على الصبر بقولك وفعلك، وهو كذلك يفعل.

﴿وَرَابِطُواْ﴾ حسبما جاء في تفسير الميزان، يعني التواصل بالحق، أي: أيُّها المؤمنون فلتكن الروابط فيما بينكم متينة مستحكمة.

لقد ظهر في هذا الزمان شيء اسمه الحزب، فما معنى الحزب؟ معناه انعقاد عهد مدرك بين الأفراد، ومعونة بعضهم بعضاً، وتقسيم الواجبات فيما بينهم. والكلمة من لغة القرآن: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾[2].

لقد ورد في القرآن اسم حزب الله في قبال حزب الشيطان، بالمعنى الواقعي ذاته، أي إبرام العهود، الارتباطات التي نعقدها مع بعض، والمسؤوليات التي نقسمها فيما بيننا، حتى لا يكون العقد الذي يعقده بضعة جواسيس ممَّن يتزيَّنون بلباس الدِّين أقوى آصرة بحيث إنَّهم يدركون أنَّه لو وجد

---

(١) سورة آل عمران: الآية ٢٠٠.

(٢) سورة المائدة: الآية ٥٦. في الأصل (ألا إنَّ حزب الله هم الغالبون).

أحدهم في أقصى قرية من أذربيجان وكانت به حاجة إلى شيء في طهران لأوصلوها إليه، بينما لا نكون نحن على علم بما يجري من حولنا، ولا نعلم شيئاً عن أحوال جيراننا. هذا يخالف دستور القرآن الذي يقول ﴿وَرَابِطُواْ﴾.

إنَّ هذه المعاني وضعت في هذه السورة، مثل القسم بالعصر، العصر الذي يمكن أن يكون ولوداً لعصور أُخرى، العصر المشعشع الذي يلد عصوراً مماثلة، ويصل إشعاعه إلى أزمنة أُخرى، بحيث إنَّ جلستنا هذه التي نتذاكر فيها تكون من بركات ذلك العصر. ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١﴾ قسم بذاك العصر المشعشع المليء بالبركات، عصر رسول الله ﷺ.

إنَّ الإنسان ما دام لم يصنع نفسه بالإيمان والعمل الصالح، فإنَّه في خسران. ومن هنا يكون اختلاف الإنسان عن المخلوقات الأُخرى، وهذا موضوع له ذيول كثيرة.

كيف يُصنع الإنسان؟ أبِالعمل وحده، أم بالإيمان وحده؟ أم بكليهما[١]؟ هل العمل مفهوم مطلق،وهل هو نفسه في كل مكان؟ أم أنَّه يتبدل لحظة بلحظة؟ إنَّ له قبل خمس دقائق صورة، وبعد خمس دقائق له صورة أُخرى.

هٰهنا رجل يقع في حوض ويكاد يغرق، فهنا تحرم عليَّ الصلاة. عليَّ أن أنقذه فوراً. على الإنسان إذن أن يعرف واجبه، وأن يعرف ما هو العمل الصالح. يجب أن يميز بين المهم والأهم من الأُمور. نعم، عليه أن يدرك أنَّ الإنسان ليس فرداً منفرداً، بل كائن اجتماعي.

﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾: عليه أن يعرف أنَّه لكي يثابر ويستمر، لا بدَّ له من الصبر، ولا بدَّ له من المقاومة، ولا بدَّ له أن يتحمل الكثير حتى تناله نصرة الله.

إنَّني أوصيكم بالحق دائماً وأرشدكم، وأنتم كذلك. إنَّه لمن الخطأ أن ننظر إلى الوعظ على أنَّه مجرد مهنة من المهن. ولا أعني بهذا إنَّ الحاجة

---

(١) في الأصل: (بهما كليهما).

منتفية لها. إنَّما نحن نريد من ينصحنا ويرشدنا. وهذا لا يتطلب حتماً أن يكون هذا شخصاً قضى سنوات يدرس العربية، معمماً يصعد المنبر، ثم يقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم يبدأ بالوعظ والإرشاد! ليس الأمر هكذا. علينا جميعاً أن نكون وعاظاً ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ﴾ وليرشد بعضكم بعضاً إلى الحق.

الموضوع الآخر هو صعوبة المسألة وإدامتها، ففي الآية الأولى من سورة الملك المباركة تقرأ: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[1].

يشرح أئمَّتنا هذه النقطة في القرآن قائلين: انظروا، لم يقل الله «أكثر عملاً» بل قال ﴿أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، أي إنَّ القرآن يعني بالكيف لا بالكم، فالكيفية بالدرجة الأولى. وهنا يضيف أئمَّتنا قائلين: البقاء على العمل أصعب من العمل. أي إنَّ إدامة العمل أصعب من العمل نفسه، وذلك لأنَّ المرء قد تنتابه رغبة مفاجئة، ويتشوق للقيام بعمل صالح، وتكون هذه الحالة عابرة، سرعان ما تخبو.

لقد طرق سمعي قبل فترة أنَّ شخصاً بعيداً عن خط الإسلام قد التقى رجلاً صالحاً، فاستطاع هذا أن يعود بالرجل إلى طريق الصلاح، وقد سمعنا أيضاً أنَّ هذا قد تقدم حثيثاً في طريق الخير بحيث إنَّنا رحنا نغبطه. ولكنَّنا ما لبثنا حتى سمعنا بأنَّه قد رجع القهقهرى رجوعاً عجيباً، حتى إنَّني لم أصدق قولهم إنَّه قد ترك الصلاة.

علينا أن ينبّه بعضنا بعضاً إلى عثرات الطريق. إنَّنا نحتاج إلى الصبر، وإلى المقاومة. يقول القرآن إنَّ المؤمنين السعداء لا يفتأون يتواصون: أخي، إحذر أن ينفذ صبرك، وأن ينتابك الملل، عليك بالمثابرة، فما زالت في الطريق عثرات كثيرة.

﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾: بالإضافة إلى التوصية بالحق، يوصي القرآن بالصبر على الشدائد: البقاء على العمل أصعب من العمل.

---

(١) سورة تبارك: الآية ١ ـ ٢.

قد يخدع الشيطان الإنسان، يخدع نفسه الأمّارة فيثق المرء بنفسه، ويستبعد نكوصه، مع أنَّ أُناساً أرفع منّا قد انخدعوا بذلك، وضلوا السبيل. وعليه فإنَّ الإيمان والعمل الصالح، كما يقول المفسرون، يتضمنان التواصي بالحق والتواصي بالصبر، لأنَّهما جزء من العمل الصالح، ولكن القرآن ينص تخصيصاً، قائلاً: أيُّها الإنسان، إنَّك كائن اجتماعي، فلا تظنّ إنَّك قادر على أن تنهض بحملك وحدك، أو أن تعبر البحر بمفردك، بل عليك أن تضع يدك بيد الآخرين لتنجو، عليك أن تتعاون وأن تتحرك مع غيرك، ولا تنس أنَّ الاستمرار في العمل أصعب من البدء به.

إنَّ كلمات أمير المؤمنين عليه السلام عجيبة. يظن المرء، وهو يحارب تحت لواء النبي، إنَّه منتصر دون ريب، ولكنَّنا إذا لم نمر بالاختبار فرداً فرداً، وإذا لم نصبر، وإذا لم تبرز إرادتنا وقدرتنا على ضبط النفس، فإنَّ الله لا يسبغ علينا نصره.

ثم يصف الإمام كيف كانوا يناجزون المشركين، وكيف أنَّهم كانوا ثابتين ويقاومون: «فمرَّة لنا من عدونا، ومرَّة لعدوّنا منَّا، فلمَّا رأى الله صدقنا أنزل بعدونا الكبت وأنزل علينا النصر»[1].

نقرأ في سورة السجدة: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾[2].

(١) نهج البلاغة: ٥٦. ومن كلام له عليه السلام: «ولقد كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله نقتل آباءنا وأبناءنا... المحقق.
(٢) سورة السجدة: الآية ٢٤.



القرآن والحياة

القرآن والحياة

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

في مقال سابق بعنوان «أصالة الروح» بحثنا بحثاً فلسفياً في موضوع الروح والحياة، وفيما إذا كانت الروح أو الحياة من خصائص المادة المتصلة بها مثل سائر خصائص المادة وأعراضها وآثارها، أم إنَّ المادة بذاتها فاقدة الحياة، وإنَّ الحياة بذاتها حقيقة لها خصائصها وآثارها، وإنَّ هذه الخصائص والآثار لا تظهر إلاَّ إذا حلت في المادة.

كان ذاك بحثاً فلسفياً وقد عالجنا الموضوع بلغة الفلسفة والآن نريد أن نبحث موضوع الحياة من وجهة نظر القرآن لنتعرف إلى منطق القرآن الخاص بهذا الشأن، وعلى الأخص طريقة معالجة القرآن لعلاقة الحياة بما وراء الطبيعة وإرادة الله.

في القرآن الكريم يتكرر ذكر الحياة، وهناك آيات كثيرة فيها ذكر الأحياء وتتابع ظهور الكائنات الحية، والتطورات الحياتية، والنظام الذي استخدم في خلق الكائنات الحية، وآثار الحياة كالفهم والإحساس والإدراك والسمع والبصر والهداية والإلهام والغريزة وأمثالها، وهي ترد تحت عنوان «الآيات» ودلائل حكمة الله وتقديره، وكل واحد منها جدير بالدرس والبحث ولكنَّنا لسنا الآن بصدد بيانها.

من المسائل الحياتية التي يرد ذكرها في القرآن هي: إنَّ الحياة بيد الله وأنَّ الله هو الذي يهب الحياة ويأخذها. وبهذا يريد القرآن أن يقول: إنَّ الحياة بيد الله لا بيد غيره فما من أحد غيره قادر على منح الحياة واستردادها. وهذا هو ما ننوي بحثه.

جاء في سورة البقرة على لسان إبراهيم عليه السلام أنه قال يخاطب طاغية زمانه: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾[1].

وفي سورة الملك يوصف الله بأنه ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ﴾[2]. وهناك آيات كثيرة في القرآن تؤكد أنَّ الله هو الذي يحيي ويميت وأنَّه هو وحده الذي يعطي الحياة ويأخذها، أي: تستبعد غير الله من حريم هذا الميدان. وكذلك هي الآيات التي تنسب إلى بعض الأنبياء قضايا إحياء الموتى، وأنَّ ذلك يحدث بإذن الله تعالى، مثل الآية٤٩ من سورة آل عمران: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ﴾[3].

وعلى العموم، هذا موضع من موضوعات اختلاف وجهات النظر بين الإلهيين والماديين، فالإلهيون يرون أن منشأ الحياة ومبدأها وخالقها خارج المادة، ويرى الماديون أنّ المادة هي نفسها خالقة الحياة. إلاَّ أنَّ منطق القرآن في القول: بإنَّ خالق الحياة هو الله، لا غيره يختلف عن منطق الإلهيين اختلافاً دقيقاً ولكنه عظيم ويعتبر من دلائل إعجاز هذا الكتاب الكريم، إننا نعتقد أنّه لو عرف العلماء الإلهيون هذا المنطق لاستطاعوا تخليص خناقهم من أيدي الماديين إلى الأبد، وفي الوقت نفسه لأمكنهم أن ينقدوا الماديين المساكين أنفسهم من مخالب أوهامهم وتخيلاتهم.

عندما يحاول العلماء ربط الحياة بالتوحيد وإرادة الله، يتناولون مسألة

---

(١) سورة البقرة: الآية٢٥٨.
(٢) سورة الملك: الآية٢.
(٣) سورة آل عمران: الآية٤٩.

مبدأ ظهور الحياة على الأرض، ويطرحون السؤال التالي: كيف ظهرت الحياة على الأرض لأول مرة؟ تدل القرائن العلمية إنَّه كان للحياة على الأرض بداية، أي: إنَّ جميع أنواع الكائنات الحية من نبات وحيوان لم تكن حية دائماً في الماضي غير المتناهي، إذ أنَّ للأرض نفسها عمراً محدداً معيناً، ثم إنَّ الأرض في بدء عمرها التخميني البالغ بضعة ملايين من السنين لم تكن قابلة لوجود كائن حي عليها. إذن كيف ظهرت هذه الكائنات الحية أول مرَّة؟

أنَّنا نشهد مما يجري أمامنا إن الفرد يولد منفرد آخر من نوعه دائماً، والحنطة من الحنطة، والشعير من الشعير، والحصان من الحصان، والبعير من البعير، والإنسان من الإنسان، إنَّ الطبيعة تأبى أن تُخْرِجْ قبضة من التربة الخالصة حيواناً أو شجرة بصورة آلية، فقد كان دائماً مبدأ تكون الكائن الحي كائن حي آخر، ينفصل عنه بصورة بذرة أو نطفة، وينمو في مكان مناسب.

والآن، كيف كانت البداية؟ وبأي وسيلة؟ ترى هل يرجع كل نوع من هذه الأنواع التي لا تعد ولا تحصى إلى فرد معين كان هو المبدأ؟ إذا كان هو الأمر، فكيف ظهر ذاك الفرد وبأي وسيلة؟ إنَّ الطبيعة تمتنع عن خلق كائن حي بغير استخدام نطفة أو بذرة أو ما إلى ذلك مما ينفصل عن كائن حي آخر. وعلى ذلك لا مناص من القول بحدوث حالة استثنائية، أو وقوع معجزة بخروج يد الله من كمها وخلق الفرد الأول.

أو أن يكون لجميع هذه الأنواع أصل واحد، وأن يجمعها رابط عائلي واحد، في هذه الحالة يبرز السؤال نفسه الذي برز من قبل: فإذا فرضنا إنَّ جميع الأنواع ترجع إلى أصل واحد أو إلى عدة أصول، وإذا قبلنا أن مبدأ تكون كل هذه الكائنات الحية المتنوعة حيوان واحد أو خلية واحدة، فإن السؤال المذكور يطرح نفسه: كيف ظهر الحي الأول؟ ألم يثبت العلم بما لا يقبل الشك إنَّ الكائن الحي لا يكون إلا عن طريق كائن حي آخر؟ فهل حدث استثناء وإعجاز وتدخلت إرادة الله، فظهرت فجأة خلية حية؟

هنا يجد مؤيدو النظرية المادية أن لا مناص لهم من عرض بعض

النظريات التي كانت غير مقبولة حتى عند أنفسهم. أما الإلهيون، فعلى العكس من ذلك، فيرون في هذا دليلاً على وجود خالق، ويقولون: إن ما وراء الطبيعة قد تدخل حتماً في إظهار الحي الأول بإرادة الله الخالق. وهكذا شأن (داروين) الذي يعتبر من الإلهيين، فهو عندما يقسم الأنواع يوصلها إلى عدد من الكائنات الحية هي أول ما ظهر على سطح الأرض بغير أن تكون مشتقة من كائن حي آخر ويقول: إن هذه قد نفخت فيها الحياة بنفخة إلهية!

ويقول (كريسي موريسن) في كتاب «سر خلق الإنسان» بهذا الشأن:

«يعتقد بعضهم أن جرثومة الحياة قد هربت من أحد الكواكب، وظلت طوال أزمنة وقرون تائهة في الفضاء، ثم حطت على الكرة الأرضية، إن هذه الفرضية لا يمكن قبولها، لأن جرثومة الحياة لا يمكن أن تبقى حية في انخفاض درجة الحرارة المطلقة في الفضاء، ثم حتى لو أنها بقيت على قيد الحياة في تلك البرودة، فإن الأشعة الكونية المنتشرة في الفضاء تتلفها، ومرة أخرى لو فرضنا أن الأشعة الكونية لم تصبها بسوء، فإنَّها ينبغي أن تنزل مصادفة، في منطقة ملائمة جداً، كأعماق المحيط حيث يمكن أن تتوافر عدة شروط مناسبة. وبعد كل هذه الصعاب ما يزال السؤال قائماً: ما أصل الحياة؟ وهل ظهرت في الكواكب الأخرى؟ لقد ثبت اليوم إنه مهما يكن المحيط المناسب للحياة فإنَّه لا يمكن أن يوجد الحياة. كذلك لا يمكن خلق جرثومة الحياة بأي نوع من أنواع المزج والتركيب الكيمياوي، إن مسألة الحياة ما زالت من المسائل العلمية التي لا حل لها.

يقول بعضهم: «إن ذرة صغيرة جداً من مادة لا ترى بالمجهر تجتمع في الذرات الأخرى فتحطم توازنها، ومن خلال التجزئة والتركيب في أجزائها، تتخذ صورة الحياة، إلاَّ أن أحداً لم يدع حتى الآن أن الحياة قد تخلقت بسبب التفاعل».

يقصد (كريسي موريسن) من أقواله هذه إثبات أن يد خالق قد تدخلت في إظهار الحياة لأول مرة، لأن تعليل وجود الحياة استناداً إلى العلل المادية

الطبيعية غير ممكن وفيما يتعلق ببدء ظهور الإنسان، وذلك التغير الذي نشأ عنه كائن عاقل مفكر ذو قدرة خارقة للعادة في التفكير، تلك القدرة التي استطاعت أن توجد (العلوم)، يقول (كريسي موريسن): «إن ظهور إنسان عاقل ومفكر أعقد من أن نتصور أن ظهوره كان نتيجة تغييرات في المادة وبغير أن تتدخل في ذلك يد خالق».

كانت تلك نماذج من طراز تفكير هذه الجماعة واستدلالها بشأن العلاقة بين الحياة وإرادة الله، ولا حاجة لذكر آراء الآخرين الذين لا يختلفون كثيراً عمن ذكروا.

إننا نعلم أن الإنسان لم يستطع أن يخلق كائناً حياً بالطرق العلمية، على الرغم من سعيه واجتهاده الحثيثين، فهو، مثلاً، لم يستطع خلق حبة قمح مصنوعة من المواد الكيمياوية وتكون فيها خصائص الحياة، بحيث أنها تنبت من الأرض إذا زرعت فيها وتعطي حباً مشابهاً، ولا هو استطاع أن يصطنع نطفة حيوان أو إنسان بحيث تتخلق حيواناً أو إنساناً آخر. إلاَّ أن العلماء لم يهنوا ولم يكلوا من السعي والبحث في هذا الميدان، وهم مايزالون يواصلون تجاربهم اليومية، ولكنهم لا يعلمون إن كانوا يستطيعون أن يصلوا إلى أهدافهم في المستقبل أم إن هذا خارج عن حدود قدرتهم العلمية وصنعتهم البشرية.

إن هذا الموضوع الذي يتعلق بالمستقبل قد أثار، مثل موضوع مبدأ الحياة، كلاماً ولغطاً كثيراً في العالم، بما فيهم الإلهيون الذين يقولون: إنَّ الحياة بيد الله، والذين ذكرنا وجهة نظرهم بخصوص علاقة الحياة بإرادة الله، فهؤلاء أبدوا أيضاً رأيهم قائلين: إنَّ مساعي البشر في هذا الطريق لا فائدة منها، لأن اختيار الحياة ليس بيد الإنسان، بل بيد الله، والإنسان غير قادر، بإرادته وبما لديه من الوسائل العلمية، على أن يخلق حياة وقتما يشاء. بل إن الأنبياء الذين كانوا يعيدون الأموات إلى الحياة، كانوا يفعلون ذلك بإرادة الله، فلو شاء أحد أن يفعل فعلهم لما بلغ ذلك، لأنه مستحيل ممتنع عليه، وإذا شاء أن يفعل ذلك بإذن الله، فلا بد أن يكون في مصاف الأنبياء الربانيين لكي

يستطيع أن يحقق معجزة كتلك، ولا شك أن الله لا يحقق المعاجز إلاّ على يد أنبيائه وأوليائه.

يتخذ هؤلاء عجز الإنسان هذا دليلاً على ما يدَّعون، يقولون: أنظروا، إن الإنسان يصنع حبة قمح لا تختلف أبداً من حيث تركيبها الكيمياوي عن حبة القمح الطبيعية، إنها مثلها تماماً، ولكنها تفتقر إلى الحياة، وهذا لأن الحياة منوطة بإرادة الله، ولا تحل إلاّ بإرادة الله وبإجازته، والله لم يجز لغير أنبيائه بذلك.

قلنا: إنَّ القرآن الكريم يصرح أيضاً بأن الحياة بيد الله، وينكر كون ذلك بيد غير الله، ولكن القرآن لا يسعى إلى إثبات ذلك بالإشارة إلى مبدأ حياة الإنسان أو مبدأ حياة أي كائن حي، بل إنه، على العكس من ذلك، يستشهد بهذا النظام الموجود والمشهود أمامنا، ويعتبر هذا النظام الحياتي السائد هنا هو نظام الخلق والتكوين والوجود والتكامل، ويقول: إنَّ الحياة بيد الله، وإنَّ خالق الحياة هو الله، وعندما يريد أن يثبت كون الله هو خالق الحياة، لا يشير إلى اليوم الأول، إذ لا يرى اختلافاً بين اليوم الأول والأيام التالية له، بل يقول: إن هذه التطورات الحياتية المنظمة هي تطورات الخلق، ومن ذلك قوله في سورة (المؤمنون): ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾[1].

إن هذه الآية الكريمة تشير إلى تطورات الجنين بحسب نظام معين، وهي تعتبر هذه التطورات تطورات الخلق المتتابعة، وقد جاء في سورة (نوح): ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾[2].

وفي سورة (الزمر) يقول: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ﴾[3].

---

(١) سورة المؤمنون: الآية١٢.
(٢) سورة نوح: الآية١٤.
(٣) سورة الزمر: الآية٦.

وفي سورة (البقرة) يقول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾[1].

وفي سورة (الحج) يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾[2].

وهناك آيات كثيرة أخرى بهذا المضمون، وهي كلها تعتبر هذا النظام الجاري هو نظام الخلق: انفلاق الحبَّة والنواة تحت التربة، ونبت النباتات، واخضرار الأشجار في فصل الربيع، كلها خلق إلهي جديد متتابع، وما من آية في القرآن تحصر إرادة الله وخلقه الحياة بالإنسان الأول أو الحيوان الأول الذي ظهر على سطح الأرض، بحيث ترى أن ذلك الفرد الأول أو الحبَّة الأولى هي مخلوق الله وناتج من إرادة الله.

لقد جاء في القرآن ذكر خلق آدم أول الأمر، ولكن ذلك لم يأتِ لإثبات التوحيد وللاستدلال على أن خلق أول آدم دليل على وجود خلق، وعلى ظهور إرادة الله، وعلى «ظهور يد القدرة الإلهية من كمه» وهي لم تكن في الكم يوماً ولن تكون.

ثمة ناحية عجيبة في القرآن فيما يتعلق بقصة آدم، ففيها يرد الكثير من التعليمات الأخلاقية والتربوية، مثل: جدارة الإنسان بالوصول إلى مقام خلافة الله، واستعداده الكبير للتعلم، وخضوع الملائكة للعلم، وإمكان ارتفاع البشر على الملائكة، وأضرار الطمع والتكبر، وتأثير الذنوب في إسقاط الإنسان من أعلى الدرجات، وأثر التوبة في نجاة الإنسان وإعادته إلى مقام قرب الله، وتحذير البشر من وساوس الشيطان المضلة، وأمثالها، إلاَّ أن خلق آدم لم يذكر بصورة استثنائية خاصة بالارتباط مع التوحيد ومعرفة الخالق، وبما أن ذكر قصة آدم وردت كمجموعة من التعليمات الأخلاقية والتربوية، ولم ترد للاستشهاد بها في الخلق الأول ودليلاً على

---

(١) سورة البقرة: الآية٢٨.

(٢) سورة الحج: الآية٦٦.

التوحيد، فقد اكتفي بذكر خلق آدم الأول، بغير إشارة إلى سائر الحيوانات الأخرى، وكيف ظهرت على الأرض للمرة الأولى.

سبق أن قلنا: إنَّ الإلهيين عندما يبحثون موضوع الحي الأول ولا يجدون وسيلة لتبيان كيفية ظهوره، يقولون: «إنه قد خلق بنفخة إلهية»، ولكن القرآن الكريم مثلما يرى أن حياة آدم كانت نفخة إلهية، فإنَّه يرى حياة سائر أفراد البشر التي تجري على وفق النظام الجاري نفخة إلهية.

ففي قصة آدم يخاطب الملائكة قائلاً: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾. (في سورتين الحجر وص)[1].

وفي سورة (الأعراف) يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ﴾[2].

وفي هذه الآية نرى أن الخلق قد عمم على جميع أبناء آدم، وكذلك طلب السجود من الملائكة. وفي سورة (السجدة) يقول: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾[3].

إنَّ الضمير في «سواه» ـ كما يقول المفسرون وكما هو ظاهر من سياق ما قبله وما بعده ـ يعود على «نسل» لا على «الإنسان».

هنا ينبغي أن ندرك علَّة هذا الأمر: عندما يسعى الإلهيون إلى تعليق الحياة على إرادة الله، فلماذا يحاولون العثور على مبدأ ظهور الحياة؟ ولماذا لا يسير القرآن في هذا الطريق أبداً بأسلوبه التوحيدي، وإنما يرى الحياة وتطوراتها نتيجة مباشرة لإرادة الله وبغير أن يقول بوجود أي اختلاف بين مبدأ الحياة واستمراريتها الجارية؟

(١) سورة الحجر ٢٩ وسورة ص٧٢.
(٢) سورة الأعراف: الآية١١.
(٣) سورة السجدة: الآية٨.

الحقيقة هي أن هذا الاختلاف في منطق القرآن مع غيره ينبع من اختلاف رئيس آخر، وهو أن هؤلاء الإلهيين يريدون أن يعرفوا الله عن طريق الجانب السلبي من معلوماتهم لا عن طريق جانبها الإيجابي، أي إنهم عندما يواجهون مجهولاً يجعلون الله يتدخل في الأمر، فهم يبحثون عن الله في مجهولاتهم، أي: إنهم يسيرون وراء الأمور التي لا يعرفون عللها الطبيعية، وإذا خفي عليهم السبب الطبيعي لأمر من الأمور، انبروا يقولون: إن إرادة الله هي التي خلقت هذا. وعلى هذا كلما ازدادت مجهولاتهم في معرفة العلل الطبيعية للأمور، ازدادت أدلتهم على التوحيد، وكلما ازدادت معلوماتهم، قلت دلائل توحيدهم، فما وراء الطبيعة يعتبر عند بعض الإلهيين واتباع مدرسة التوحيد مخزناً لمجهولاتهم، فكلما عجزوا عن فهم شيء من الأشياء، ولم يكتشفوا علته الطبيعية، أحالوه إلى ما وراء الطبيعة، إنهم يرون تأثير ما وراء الطبيعة في كل الحالات التي يحسبون أنها قد حدثت بصورة استثنائية وفي غير نظام أو حساب، ففي الحدث الذي لا يعثرون له على سبب طبيعي، يقيمون مكانه سبباً مما وراء الطبيعة، غافلين عن أن لما وراء الطبيعة أيضاً حسابه وقانونه، ثم إنه إذا قامت علة مقام علة مادية وطبيعية، فإنَّها تكون كتلك مادية وطبيعية وعلى مستوى واحد من المادية والطبيعية، وعندها لا تكون مما وراء الطبيعة، إن الطبيعة وما وراء الطبيعة يقعان على امتدادين متجاورين غير متقاطعين، وما من علة طبيعية يمكن أن تقوم مقام علة ما وراء طبيعية، ولا علة ما وراء طبيعية يمكن أن تقوم مقام علة طبيعية.

إن القرآن يشير إلى أي اختلال في النظام أو في الحساب لإثبات التوحيد، بل إنه يستشهد على ذلك بأمور مقدماتها وعللها الطبيعية مكشوفة أمام الناس ومعروفة، ومن ذلك هذا النظام نفسه.

وفيما يختص بالحياة، يقيم القرآن منطقه على أساس أن الحياة فيض سام أعلى وأرفع من أفق الجسم المحسّ، وإن هذا الفيض، مهما يكن قانونه وحسابه، فإنّه ينبع من أفق أعلى من الجسم المحسّ، ولهذا فإن تطورات الحياة هي ذاتها تطورات التكوين والخلق والاكتمال.

وبديهي إنَّه، على أساس هذا المنطق، لا فرق في أن تكون الحياة قد ظهرت على الأرض خلق الساعة، أو أنها تدرجت في الظهور والتكامل خلقاً من بعد خلق.

يرى هذا المنطق أن ذرات المادة المحسَّة لا حياة فيها، وإن الحياة فيض ونور يجب أن يفيض عليها من منبع أعلى. فقوانين الحياة إذن، مهما تكن هيئتها وصورتها، هي نفسها قانون الخلق.

إن الاختلاف في درجة وجود المادة والحياة أمر علمي ومبرهن، إننا إذا استطعنا أن نصل إلى منبع الحياة فيما وراء الطبيعة عن طريق اختلاف الوجود السطحي للمادة وللحياة، نكون قد فعلنا ذلك استناداً إلى الجانب الإيجابي من معلوماتنا، لا جانبها السلبي، أي إننا عثرنا على الله في معلوماتنا، لا في مجهولاتنا، فلا نضطر في تعليل العلة الطبيعية التي نجهلها إلى الإمساك بما وراء الطبيعة وإنزاله من مقامه لنقيمه مقام الطبيعة، بل ينبغي أن ندرك أن هناك، ولا شك، علة طبيعية لم يصل إليها علمنا بعد.

«صدر المتألهين» في أسفاره (سفر النفس) يحمل على الإمام فخر الدين الرازي في هذا الموضوع ويقول: إنني أعجب لهذا الرجل ولأمثاله، إذا أرادوا إثبات التوحيد أو أي أصل آخر من أصول الدين، يبحثون عن حالة تكون علتها الطبيعية مجهولة، زاعمين أن نظام العالم قد اختل في هذه الحالة واضطربت حساباته.

يتضح من مجموع الآيات التي ذكرناها أن القرآن يرى أن الخلق ليس أمراً آنياً، وإن الحيوان أو الإنسان في سيرته التكاملية إنما هو دائماً في حالة خلق، بل إن العالم كله في حالة خلق وحدوث دائمين.

إن النقطة المقابلة لهذه الفكرة فكرة أخرى ترى أن الخلق مقصور على المخلوق «آنياً» فكلما أرادت البحث في خلق العالم تبحث عن «الآن» الأول الذي خلق فيه العالم وخرج من العدم، وكأنها إذا لم تفعل ذلك لا يكون العالم مخلوقاً وحادثاً، وكذلك عندما تريد أن تبحث في أن الحياة مخلوقة تستنجد بـ «الآن» الأول الذي بدأت فيه الحياة.

إن هذا الاتجاه الفكري اتجاه يهودي: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾[١].

إن هذا الطراز من التفكير الذي يبحث عن مبدأ الحياة كلما أراد أن يربط الحياة بإرادة الله وليد الفكر اليهودي الذي شاع تدريجياً وانتشر. وإنه لمن المؤسف أن يقع متكلمو الإسلام أيضاً تحت تأثير هذه الفكرة اليهودية.

بديهي أن «الآن» في تعاليم القرآن لا علاقة له بالأمر، كما ذكرنا من قبل.

سبق أن قلنا: إنَّ في زماننا هذا يبرز السؤال التالي: هل يستطيع الإنسان أن يخلق كائناً حيّاً؟ هل سيتمكن، مثلاً، أن يصنّع نطفة الإنسان، بحيث إنها إذا استقرت في الرحم أو في أي مكان آخر، تتطور إلى إنسان كامل؟ وقلنا: إنَّ عدداً من الإلهيين الذين كان طراز تفكيرهم أنهم في سعيهم لربط الحياة بإرادة الله يبحثون عن حالات استثنائية وبدء ظهور الحياة، وعلى هذا فهم ينكرون إنكاراً قاطعاً إمكانية الإجابة بالإيجاب عن السؤال المذكور، ولكن بالنظر إلى التعاليم الواردة في القرآن، لنا أن نقول: إنَّ ليس هناك مانع يحول دون ذلك، وهذه مسألة تستلزم الشرح من جانبين اثنين:

الأول: من حيث مقدار تعقد بناء الكائن الحي، وهل يأتي يوم يكشف فيه الإنسان عن جميع أسرار التركيب المادي لخلية حية، ويكتشف القانون الطبيعي لخلق الخلية الحية، أم إنَّه لن يصل أبداً إلى معرفة هذا القانون؟ هذا ما لا نستطيع التعليق عليه بالمرة لأنه خارج عن قدرتنا، ولكن الذي يقوله المختصون وقالوه هو: «إن خلق البروتوبلازم أرفع وأهم من خلق الأرض والسيارات والمنظومة الشمسية».

الثاني: هو إنَّه إذا وفق الإنسان يوماً إلى اكتشاف قانون خلق الكائن الحي مثلما اكتشف قوانين الكائنات الأخرى ، وتمكن من السيطرة على ظروف

---

(١) سورة المائدة: الآية٦٤.

التركيب المادي للكائن الحي وأجزائه، واستطاع أن يصنع نظيراً تاماً للمادة الحية الطبيعية، فهل تحل الحياة في تلك المادة أم لا؟ الجواب هو: لا شك أن الحياة سوف تحل في تلك المادة، لأن من المستحيل تحقق ظروف وجود إفاضة تحققاً كاملاً، ثم لا تتحقق تلك الإفاضة، أو ليس الله هو الصمد الكامل المطلق الفياض على الإطلاق؟ أوليس واجب الوجود بذاته واجباً من جميع الجهات والحيثيات؟

هنا قد تخطر هذه الشبهة مرة أخرى في الأذهان، وهي قولهم: إذن ما معنى أن تكون الحياة بيد الله وحده، وأن غيره خارج عن نطاق القدرة على الإحياء والإماتة؟ ولكننا سبق أن قلنا: إنَّ هذا الموضوع يقول به القرآن أيضاً ولذلك فالجواب عن هذا التساؤل ميسور إذا ما تذكرنا الذي سبق ذكره، لئن وفق الإنسان إلى القيام بهذا يوماً من الأيام، فإن كل ما يكون قد فعله هو أنه استطاع إعداد الظروف للحياة، ولكنه لم يخلق الحياة نفسها، إن البشر لا يمنح الحياة، إنما هو يوصل قابلية المادة لتقبل إفاضة الحياة إلى حد الكمال، فهو كما يقال: فاعل الحركة وليس فائضاً للوجود.

لو أن الإنسان توصل يوماً إلى ذلك، فإنَّه يكون قد توصل إلى اكتشاف علمي خطير، ولكن دوره في إيجاد الحياة لا يزيد على دور الأبوين في بعث الحياة في وليدهما، أو دور الزارع في إيجاد الحياة في حبَّات القمح، فالإنسان في هذا ليس خالق حياة، بل معداً لظروف قابلية المادة على تقبل الحياة، والقرآن الكريم يشير إلى هذا في سورة الواقعة بأحسن بيان:

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾[1].

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾[2].

أما قضية إعجاز الأنبياء، فذلك معجز لأن الإنسان بقدرته وعلمه العاديين يعجز عن تحقيق تلك الأعمال، كما أن الأنبياء، لم يصلوا إلى ذلك العلم

---

(١) سورة الواقعة: الآية٦٣.
(٢) سورة الواقعة: الآية٥٨.

وتلك القدرة بالطرق المألوفة، وإنما كان في عونهم علم وقدرة غير عاديين ارتفعا بهم إلى ما فوق أفق الطبيعة حتى استطاعوا إنجاز تلك الأعمال العظيمة، وإذا وصل البشر يوماً إلى ذلك، فلا يعني ذلك أنهم قد قاموا بما قام به الأنبياء بإذن من الله، فقد كان الأنبياء يحيون ويميتون بإذن الله، ولكن البشر قد يبلغون تلك المرحلة من القدرة على إيجاد ظروف الإحياء، مثلما هو اليوم من حيث الإماتة فهم قادرون على تدمير ظروف الحياة، ولكنهم غير قادرين على قبض الروح، إن إفاضة الحياة وقبضها بيد الله، وقد يستطيع الإنسان أن يكتشف قوانين إفاضة الحياة وقبضها، وبها يستطيع أن يهيء في المادة القابليَّة على استقبال الحياة أو طردها.

قلنا: إنَّ الحياة ليست من فعل البشر وخارجة عن نطاق أعماله، وإنَّ الإحياء والإماتة بيد الله، وقلنا: إنَّ إعداد الظروف الحياتية من فعل البشر.

ولكن ينبغي ألاَّ يستنتج من هذا أن هناك توزيعاً في الأعمال، بعضها يقوم به البشر ولا يقوم به الله، وبعضها من فعل الله ولا يقوم به البشر، إذ لم يكن القصد سوى تحديد وتقييد فعل البشر، وليس تحديد فعل الله، ففعل الله مطلق لا يحده حد، وكل تقييد وتحديد إنما هو للمخلوق، وإن لهذا الموضوع ذيولاً كثيرة ذكرت في مجالات أخرى.



فريضة العلم

فريضة العلم

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[(١)].

موضوع الكلام هو فريضة العلم، ولعل العنوان يذكركم بحديث نبوي شهير سمعناه جميعاً ولعلنا قرأناه مكتوباً في لوحات على جدران المدارس: «**طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم**» وهو واحد من الأحاديث الإسلامية التي يذكرها الشيعة والسنة، بكل طرقه وأسناده. وإذا كانت عندنا أحاديث مسلم بها عند الفريقين عن الرسول الأكرم، فهذا واحد منها.

الفريضة تعني الواجب، من مادة «فرض» وهي تعني الوجوب القطعي والحتمي. إن ما نعبر عنه اليوم بالواجب والمستحب، كان يطلق عليه في صدر الإسلام لفظ المفروض والمسنون وبالطبع كانت كلمتا الوجوب والوجب مستعملتان أيضاً في صدر الإسلام، ولكن التعبير الأكثر استعمالاً كان الفرض والمفروض والفريضة. أما كلمة مستحب بالمعنى الذي نستعمله اليوم، فالظاهر أنها كلمة استحدثها الفقهاء المحدّثون، إن هذه الكلمة بمعناها الخاص، فضلاً عن كونها غير واردة في القرآن، فإنّها لم ترد كذلك في أي حديث، على حد

(١) سورة الزمر: الآية٩.

علمي، بل لم ترد حتى في كلام الفقهاء القدامى، ولكنها اصطلاح ظهر أخيراً. كان القدامى يستعملون المسنون أو المندوب لما نسميه اليوم بالمستحب.

معنى الحديث هو: إنَّ واحداً من الفرائض والواجبات الإسلامية، والذي يأتي في مصاف الواجبات والفرائض الأخرى، هو طلب العلم وتحصيله، فهو فرض وواجب على كل مسلم، ولا يقتصر على طبقة أو جماعة.

جاء في تاريخ ما قبل الإسلام: إنَّ بعض المجتمعات المتمدنة يومئذٍ كانت تحصر حق التعلم على طبقات معينة وتعتبره من امتيازاتها، وتحرم باقي الطبقات من هذا الحق، أما في الإسلام فإنَّه فضلاً عن أنَّ طلب العلم ليس «حقاً» وامتيازاً مقصوراً على أحد، فإنَّه «تكليف» و«واجب» مفروض على كل الأفراد، مثل سائر الفروض الأخرى.

الصلاة فرض من الفرائض، وكذلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكذلك تحصيل العلم والمعرفة (بموجب هذا الحديث) فرض واجب.

ليس ثمة اختلاف بهذا الشأن على وجه العموم، فمنذ صدر الإسلام حتى اليوم كانت جميع الفرق وجميع علماء الإسلام يقبلون هذا الأمر. وفي كتب الحديث باب طالما نجده بعنوان «وجوب طلب العلم» أو أي عنوان مشابه. وإذا كان [هنالك] شيء من اختلاف في وجهات النظر فهو يختص بتفسير الحديث وتوضيح المعنى المقصود منه، ومقدار عموميته وشموله.

حالة الملل المسلمة:

لست أريد الآن البحث، تحت عنوان «فريضة العلم» في مدى إلحاح الإسلام على طلب العلم والترغيب فيه، ولا الاستشهاد بالآيات القرآنية وبالأحاديث الواردة عن قادتنا في الدين، وبأجزاء من التاريخ الإسلامي، ولا أريد التوسل بالخطب والدعوة للترويج للإسلام عن طريق الكشف عن مدى عناية الإسلام واهتمامه ودفاعه عن العلم وتشويق الناس إليه.

ذلك لأن الكثير من هذا قد كتب من قبل، ويكتب دون أن يكون له فائدة كبيرة، إننا مهما قلنا من هذا القبيل، فإن الطرف الآخر الذي نخاطبه، عندما يلتفت بعينه إلى الملل الإسلامية في العصر الحاضر، فيراها من أكثر الشعوب جهلاً وأشدها أمية، وإن نسبة الأمية في الدول الإسلامية هي أعلى منها في أي دولة أخرى، عندئذ لن يكون لكلامنا أي أثر، أو في الأقل، يجد نفسه أمام لغز محير. فإذا كان هذا الكلام عن العلم وتحريض الإسلام عليه واعتباره فرضاً وواجباً صحيحاً، فلماذا يكون أجهل الناس في العالم هم المسلمون؟

أنا أرى أنه بدلاً من هذه الخطب والدعوات التي لا أثر لها سوى أن تفرح قلوبنا مؤقتاً، علينا أن نلتفت إلى عيوب مجتمعنا الإسلامي، وأن نفكر في أسباب التأخر العلمي وعلله في هذا المجتمع ، لكي نعثر على العلاج.

لقد ألقى السيد موسى الصدر(سلَّمه الله) كلمة في هذا المجال، وأشار إلى نشاطات العلامة شرف الدين، وقال: إن المرحوم شرف الدين بعد أن ألف كل تلك الكتب القيمة في تعريف الشيعة وأهل البيت، التفت إلى حال الشيعة في لبنان، فرأى أنهم من أفقر الناس، ومن أجهلهم، وأحطهم شأناً، ليس فيهم طبيب أو مهندس، وإذا وجد فبأعداد ضئيلة، بل أكثرهم من الحمالين والكناسين، فقال في نفسه: إذا كانت هذه هي حالنا فما فائدة كتبي؟ سيقول الناس: لو كان التشيع حسناً ومنجياً، لكان للشيعة حال أفضل وكان هذا سبب انصرافه إلى النشاطات العملية، فعمد إلى تأسيس المدارس، ومعاهد التعليم، والجمعيات الخيرية، حتى استطاع أخيراً إيجاد نهضة وحركة مقدسة رفعت المجتمع الشيعي في لبنان إلى حال أفضل.

إنَّ حال المسلمين في أنحاء العالم عموماً لا يختلف اليوم عن حال شيعة لبنان بالنسبة إلى باقي سكان لبنان. فنحن مهما تحدثنا عن حث الإسلام الناس على التعلم، وتشويقهم إلى طلب العلم، فلن يكون ذا أثر، عدا إيجاده لغزاً يقول: إذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلماذا إذن حال المسلمين هكذا؟

هنا أحكي لكم حكاية، ولكني قبل ذلك أذكر لكم أربعة من أحاديث الرسول ﷺ بشأن التحريض على طلب العلم، لأنها ترتبط بالحكاية نفسها:

الحديث الأول هو: «**طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم**». وهذا تحريض عام يشمل الرجل والمرأة دون استثناء. وهناك بعض كتب الشيعة، مثل كتاب (بحار الأنوار) حيث تضاف كلمة «ومسلمة» على الحديث المذكور. وهذا ما سوف أرجع إليه بتفصيل أكثر.

يقول هذا الحديث: إن فريضة العلم عامة، لا تختص بطبقة أو جنس. هناك ما يمكن أن يكون فرضاً على الشبان دون الشيوخ، أو على الحاكم دون المحكوم، أو على المحكوم دون الحاكم، أو **من وظائف الرجل دون المرأة، مثل الجهاد وصلاة الجمعة المفروضتان على الرجل دون المرأة**. أما هذه الفريضة التي اسمها فريضة العلم، فهي واجبة على كل مسلم دون استثناء.

والحديث الآخر هو «**أُطلُبوا العلم من المهد إلى اللحد**». أي إن طلب العلم لا يقتصر على فصل أو زمان معين، فهو فريضة واجبة في كل وقت وزمان.

ومثلما نفى الحديث الأول اقتصار طلب العلم على جنس أو صنف أو طبقة من الناس، وجعله فرضاً على الجميع، يأتي هذا الحديث ليعمم طلب العلم من حيث الزمان ليشمل جميع الأوقات.

هنالك فرائض قد يتحدد زمانها بوقت معين يتعذر القيام بها في وقت آخر، كالصيام الواجب، فله زمان معين وفترة معينة من ساعات اليوم، ولا يجوز القيام به في غير تلك الساعات، كذلك الحج فهو فريضة واجبة، ولكن لا يجوز القيام بالحج في أي وقت من أوقات السنة، إن له موسماً خاصاً هو شهر ذي الحجة، ولكن فريضة العلم لا تتقيد بوقت ولا زمان ولا عمر، وإذا كان وقت الصيام في شهر رمضان، والحج في ذي الحجة، وصلاة الظهر، مثلاً، من الظهر حتى قبيل الغروب، فإن وقت تحصيل العلم يبدأ من المهد إلى اللحد.

والحديث الآخر يقول: «**أُطلُبوا العلم ولو بالصين**» وهذا إشارة إلى ضرورة طلب العلم حتى ولو كان في مكان بعيد من أرجاء الدنيا، مثل الصين.

والظاهر أن سبب ذكر الصين هو الاعتقاد يومئذ بأن الصين أبعد مكان في العالم كان الإنسان قادراً على الوصول إليه يومذاك، أو لعل الصين كانت حينذاك معروفة بأنَّها مهد العلوم والصناعات.

هذا الحديث يقول: إنَّهُ ليس لطلب العلم مكان معين، مثلما ليس له وقت معين، فقد يكون بعض الفرائض محدداً من حيث المكان، فلا يجوز إجراؤه في أي مكان كان، كما هو الحال في أعمال الحج ومناسكه المقيدة بمكان معين، إذ لا يجوز للمسلمين أداء فريضة الحج إلاَّ في مكة، في تلك البقعة التي أشرق منها التوحيد والإسلام ووصل إلى باقي أرجاء الأرض، في أطراف بيتٍ بناه إبراهيم وابنه، فلا يجوز للمسلمين أن يتفقوا على اختيار مكان آخر لإجراء مراسيم الحج. إذن فهذه الفريضة محددة ومقيدة من حيث المكان، بخلاف فريضة طلب العلم، فحيثما يكن العلم يكن مكان تحصيله سواء أكان في مكة أم في المدينة، في مصر أم الشام أم العراق، أم في أي مكان بعيد من شرق العالم وغربه.

هنالك العديد من الأحاديث التي تشيد بفضل الهجرة في سبيل تحصيل العلم إلى أيِّ نقطة من نقاط العالم، بل هناك آية كريمة تقول: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1].

وقد فسر ذلك بالهجرة في طلب العلم، وجاء في حديث معتبر: «لو علمتم ما في طلب العلم لطلبتموه ولو بسفك المهج وخوض اللّجج».

والحديث الرابع من أحاديث الرسول ﷺ يقول: «**الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها**» أو برواية أخرى: «**كلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها**» الحكمة هي الموضوع المحكم المتقن المنطقي السليم يعني البحث عن الحقيقة، إنَّ كل قانون أو قاعدة تتفق مع الحقيقة، وليست صنيعة الوهم والتخيلات، فهي الحكمة.

---

(١) سورة النساء: الآية١٠٠.

يقول علي عليه السلام: **«الحكمة ضالة المؤمن فاطلبوها ولو عند المشرك تكونوا أحق بها وأهله» وقال أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»**.

وهنالك الكثير من هذا، وخلاصتها هو: إنَّ الشرط الوحيد في أخذ العلم هو أن يكون ذلك العلم صحيحاً ويتفق مع الحقيقة والواقع، ولا يهمكم بعد ذلك من يكون الذي تتلقون منه العلم.

أما عندما يشك المرء في صحة هذا العلم، فينبغي على الذين ليسوا من أهل الاختصاص ألاَّ يستمعوا إلى كل من هب ودب من الناس، عليه أن يتثبَّت من الشخص الذي يقع تحت تأثيره وتلقينه، فإن لم يدققوا في هذا الأمر، فكثيراً ما يضلون السبيل، ولكن عندما يكون واضحاً أن كلام المعلم صحيح، كأن يكون الموضوع حول اكتشاف علمي في الطب أو في العلوم الأخرى، قد ثبتت صحته فهذا ما ينبغي أخذه وتعلمه.

لقد ورد في أخبارنا عن لسان عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال: «خذوا الحقَّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ، كونوا نقاد الكلام».

هذه، على كل حال، مجموعة من الأحاديث ترفع القيود والشروط من حيث أخذ العلم عن شخص المعلم، أي إن الفرد المسلم حرٌّ في أخذ العلم من أي مكان، إذ قد تكون **فريضة ما مقيدة بشروط كصلاة الجمعة التي يجب أن يقتدىٰ فيها بشخص واحد، وأن يكون هذا الشخص مسلماً، وأن يكون مؤمناً، وأن يكون عادلاً**، ولكنك في طلب العلم لن تتقيد بأي شرط من هذه الشروط.

هذه هي الأحاديث الأربعة التي أردت ذكرها، والآن أعود إلى الحكاية التي وعدتكم بها بعد أن انتهينا من الكلام على تلك الأحاديث، والذي اقتبسناه من هذه الحكاية ذاتها.

يشير صديقنا الفاضل السيد (محمد فرزان) إلى أوائل أيام «المشروطية» ويقول: إنَّ السيد (هبة الدين الشهرستاني) أصدر في العراق مجلة باسم «العلم»

وظلت تصدر بضع سنين (أنا شخصياً لم أر هذه المجلة بعد)، يقول: إنَّ كلمة «العلم» كانت قد خطت على ظهر المجلة بالخط الأسود العريض، وفي أركان الصفحة الأربعة أدرجت هذه الأحاديث الأربعة. وفي إحدى أعداد المجلة نشر خبر مجيء أحد المستشرقين الألمان لزيارة السيد الشهرستاني، في إدارة المجلة، أو في مكان آخر (لقد ذكر المكان، ولكنني نسيت ذلك الآن) ورأى عدداً من المجلة وتلك الأحاديث على ظهر المجلة، فسأل عنها، فقيل له: إنَّها أربعة أوامر من نبينا الكريم بشأن طلب العلم، ثم ترجمت له الأحاديث كما سبق.

فيطرق المستشرق مفكراً برهة، ثم يقول: أكان لكم مثل هذا القانون الذي يفرض عليكم طلب العلم، بصرف النظر عن اختلاف الجنس، وعن الزمان، وعن المكان، وعن المعلم، ثم أنتم هكذا في الجهل غارقون، وهكذا الأمية فيكم متفشية؟

إنه للغز محير حقاً! لماذا تركت هذه الفريضة العامة، ولا يعترف بها كفريضة؟ لماذا لم تنفذ تلك الأوامر؟ إننا لا نريد أن نقول: إنَّها لم تنفذ إطلاقاً، ذلك لأن الإسلام قد خلق نهضة علمية وثقافية عظيمة قل نظيرها في العالم، ظلت قروناً تحمل لواء الثقافة والتمدن والإنسانية. وقد كانت هذه النهضة مدينة للأمر الذي أصدره الإسلام بخصوص العلم، كيف يمكن لدين تكون الآية الأولى التي تنزل على الرسول أمراً له بالقراءة والكتابة والعلم والقلم؟ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[1]. هذا الدين الذي فيه التوحيد هو الأصل الأول، ذلك الأصل الذي لا يجيز التعبد الأعمى بأي وجه من الوجوه، بل يلزم اتباعه بالتحقيق والتثبت، كيف يمكن لدين هذا شأنه أن لا يوجد نهضة وثقافة وعلماً؟ ولكن المرء عندما ينظر إلى القرون الأخيرة، يجد أن تلك الأوامر والدساتير مهملة مهجورة، وإنَّ نتيجة ذلك هذا الحال الذي نرى المسلمين عليه، علينا أن نرى العلة في ذلك.

---

(١) سورة العلق: الآية١، ٥.

أسباب هجر أوامر الإسلام:

لا شك أن أحد أسباب هذا الأمر هو الحوادث التي ظهرت فغيرت الوضع الاجتماعي للمسلمين بدءاً بأجهزة الخلافة التي استمرت بعد ذلك، فأوجدت المصاعب في حياة المسلمين، فظهر مجتمع متعدد الطبقات ما كان ليتفق مع الإسلام مطلقاً، لقد انقسم المجتمع إلى طبقة فقيرة محرومة كانت تسعى للحصول على لقمة الخبز بشق النفس. وطبقة مسرفة، مبذرة، مغرورة، لم تكن تدري ما تصنع بما كانت تختزن، عندما يحدث انقسام في الحياة العامة، لا يبقى مجال لتنفيذ تلك الأوامر بل تُخلق عوامل تحول دون إجراء تلك الأوامر.

هناك آخرون يذكرون عللاً أخرى، ويقولون: إنَّ السبب في عدم تنفيذ تعاليم الإسلام بشأن العلم والتعليم هو أن ترفع تقديرات أمر ما وتضعها على أمر آخر، أو بعبارة أخرى، أن تحول اعتبارك من شيء إلى شيء آخر، مثل المصرف الذي يمنح تسهيلاته لشخص ما، ولكنه يضيفها إلى حساب شخص آخر.

يقول هؤلاء: إنَّ السبب هو أن كل المشوقات والاعتبارات والاحترامات التي أولاها القرآن للعلم والتحريض على طلبه، قد رفعت من مكانها ووضعت على حساب العالم وتشجيعه واحترامه وتقبيل يديه والاعتراف بفضله. فبدلاً من أن يتجه الناس إلى إزالة الأمية عن أنفسهم وتعليمها وتعليم أولادهم على قدر الامكان، تحول اتجاههم إلى جعل الأجر والفضل في الخضوع للعالم، فحصل ما هو حاصل.

هذا صحيح إلىٰ حدٍّ ما، فعلى الرغم من أن العلماء والمحققين لم يقدموا على تحريف كهذا فإن الكتابات الساذجة السطحية التي تقع في أيدي الناس، وما يقال على المنابر من المواعظ المألوفة تسير وفق ذلك المنطق نفسه، والحقيقة أن عامة الناس كانوا يتعاملون مع هذه المنابر والمواعظ لا مع كلام المحقق والباحث الفلاني في الكتاب الفلاني.

إنَّ أقوال بعض علماء الإسلام، وإن كانت تخلو من ذلك الانحراف الذي ذكرناه، فإنَّها لا تخلو من جمود وانحراف آخر إلى حد ما، وكان لهذا أيضاً

أثره في تعويق تنفيذ تعاليم الإسلام. وهذا الانحراف هو أن هذه الطبقة من علماء الإسلام يصرون على أن ما قصده الرسول الأكرم ﷺ بالعلم «الفريضة» هو هذا العلم الذي يملكونه.

أي علم؟:

قرأت أخيراً في كتاب «المحجة البيضاء» للمرحوم الفيض، كلاماً جامعاً بهذا الخصوص، ويبدو أنه قد نقله من الغزالي، يقول الغزالي: إنَّ علماء الإسلام قد افترقوا في تفسير هذا الحديث عشرين فرقة أو كادوا، وكل فرقة من أي علم أو فن كانت تقول: إنَّ المقصود بالحديث هو ذلك العلم أو الفن الذي لديها. كان المتكلمون يقولون: إنَّ قصد الرسول ﷺ من قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» هو علم الكلام، لأن علم الكلام هو علم أصول الدين. وقال علماء الأخلاق: إنَّ المقصود هو علم الأخلاق الذي يرشد الإنسان إلى ما هو المنجي وما هو المهلك. وقال الفقهاء: إنَّ المقصود هو علم الأحكام الذي يفترض أن يكون الإنسان إما مجتهداً أو مقلِّداً لمجتهد، وقال المفسرون: إنَّه علم التفسير، لأن التفسير هو العلم بكتاب الله، وقال المحدثون: إنَّ المقصود هو علم الحديث والرواية وذلك لأنه ينبغي معرفة كل شيء، وحتى القرآن عن طريق الأحاديث. وقال المتصوفة: إنَّ المقصود هو علم سير النفس وسلوكها ومقاماتها. وهكذا. ثم يقول هو نفسه كلاماً، وإن لم يكن جامعاً، إلاَّ أنه أجمع من غيره، وخلاصة قوله هو: إنَّ قصد الرسول الأكرم ﷺ من قوله ذاك لا ينحصر بأي من تلك العلوم حصراً، إذ لو كان يقصد واحداً من تلك العلوم بعينه لذكره باسمه، علم الكلام، أو علم الأخلاق، أو علم التفسير، أو الفقه أو الحديث، لذلك ينبغي أن نعرف ما هو العلم الواجب وجوباً عينياً أو كفائياً. وإذا ظهر أن تحقيق ذلك التكليف يستوجب طلب العلم والتعلم عندئذ يكون طلب ذلك العلم واجباً وفريضة.

الفريضة التهيئيَّة:

من مصطلحات الفقهاء قولهم: إنَّ وجوب العلم وجوب نفسي تهيّئي، أي

إنَّ وجوب العلم ليس كوجوب مقدمة من سائر مقدمات الواجبات التي ليس لها وجوب مستقل بذاته، بل إنه وجوب مستقل وإن كان وجوبه ناشئاً من كونه يهيء الإنسان وأن ذاك يستطيع إنجاز سائر وظائفه الأخرى.

إنما الفقهاء يقصرون هذا الواجب التهيئي على تعلم الأحكام، على افتراض أن القيام بالواجبات الإسلامية تلزم المسلم أن يتعرف بنفسه إلى وظيفته، فإذا ما عرفها، استطاع أن يقوم بها تلقائياً. وعليه فإن العلم الفريضة هو أن يكون المسلم مجتهداً في معرفة الوظيفة أو أن يكون مقلداً.

ولكن من الواضح أنه مثلما كانت معرفة الواجبات وتعلم التعاليم الدينية لازمة، كذلك كثير من الأعمال، التي هي بحكم الفرائض، أعمال هي نفسها تستلزم طلب العلم بها وإتقانها. فالطبابة مثلاً واجب كفائي، ولكن تحقيق هذا الواجب لا يكون من دون طلب علم الطب وتعلمه، وعليه فإن تحصيل هذا العلم فريضة، كذلك الحال مع كثير من الأمور الأخرى، التي يجب أن نرى إن كانت واجبة في نظر الإسلام، وإنها تتطلب تعلم المهارة الخاصة بها، وعندئذ يكون هذا العلم واجباً أيضاً.

إن فريضة العلم تتعلق من جميع جوانبها بحاجة المجتمع، فقد مضى زمان لم يكن هناك علم خاص بالزراعة والصناعة والتجارة، إذ كان المرء يتعلمها بمجرد قضاء فترة قصيرة يتدرب عليها عند حداد أو نجار أو تاجر، ومن ثم يصبح حداداً أو نجاراً أو تاجراً، أو سياسياً، ولكن الدنيا تبدلت اليوم وتبدلت حاجات المجتمع تبعاً لذلك، ولم يعد من الممكن للإنسان أن يتقن تلك الحاجات بغير التحصيل العلمي والدرس، وحتى الزراعة مبنية اليوم على العلم والفن، والتاجر إذا لم يدرس علم الاقتصاد لا يستطيع أن يكون تاجراً حقيقياً.

وهناك مهن وحرف مستحدثة اليوم لا يمكن بلوغها إلاَّ بالدرس والتخصص، فالأعمال التي كان يمكن في السابق اتقانها بمجرد التتلمذ مدة قصيرة على يد أحدهم، قد تغيرت اليوم تغيراً كبيراً بحيث لا يمكن تعلمها إلاَّ في المدارس والمعاهد والكليات الخاصة بها، إن أكثر الأعمال اليوم تتطلب الفن المتخصص.

استقلال المجتمع الإسلامي وكرامته:

هنالك قواعد وأصول ينبغي فهمها، منها، مثلاً: ترى ما هو نوع المجتمع الذي يريده الإسلام؟ من الواضح طبعاً أن الإسلام يريد مجتمعاً مستقلاً، كريماً، عزيزاً، يعتمد على نفسه، ولا يحب الإسلام أن يكون المجتمع الإسلامي خاضعاً لمجتمع غير إسلامي جائر: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[1] لا يحب الإسلام أن يرى أمة إسلامية تمد دائماً يد الاستجداء إلى أمة أخرى تطلب العون قرضاً أو مساعدة، لا يحب الإسلام أن يرى مجتمعاً إسلامياً بغير استقلال اقتصادي أو اجتماعي، لا يحب الإسلام أن يرى المسلمين إذا أصابهم مرض عضال، لا يكون فيهم طبيب منهم ووسائل تكفيهم للعلاج، فيضطرون إلى حمل مريضهم، والسفر به إلى ملل غير إسلامية للمعالجة، هذا واحد من الأصول.

العلم أساس العزة والاستقلال:

من الأصول الأخرى هو: إنَّه قد حدثت في العالم تغيرات جعلت جميع الأعمال وعجلة الحياة نفسها تدور على محور العلم. وكل شؤون البشر الحياتية ترتبط اليوم بالعلم، بحيث لم يعد بالإمكان فتح مغاليق أي شأن من شؤون الحياة إلاَّ بمفتاح العلم.

فريضة العلم مفتاح سائر الفرائض:

وقاعدة أخرى من تلك القواعد هي أن إنجاز سائر تكلفات الإسلام الفردية والجماعية تستند إلى فريضة العلم، فقد عرف العلم على أنه المفتاح لإنجاز سائر الفرائض والتعاليم الإسلامية، وهو كما يقول الفقهاء، واجب تهيُّئي، وعلى العموم لو ازداد ارتباط شؤون حياة المسلمين بالعلم، لازدادت أهمية فريضة العلم واتسعت عموميتها.

---

(١) سورة النساء: الآية١٤١.

النتيجة:

يتضح من مجموع هذه الأصول والقواعد: إنَّ واجب المسلمين الشرعي والعام، هو الاتجاه نحو الدين، واعتبار التعليمات العامة واجبة على كل فرد.

يتعرض الفقهاء عموماً إلى فريضة العلم في موضعين اثنين: **الأول**: في أصول الفقه، في بحث أصل البراءة من مسائل وجوب الفحص من الدليل، **والثاني**: في مسألة الاستحباب أو لزوم التفقه في التجارة، وهناك مسألة أخذ الأجرة قد ترد فيها إشارة إلى هذا الموضوع، وكما قلت، إن الفقهاء يرون هذه الفريضة أكثر توجهاً نحو تعلم الأحكام.

العلوم الدينية وغير الدينية:

لقد جرى الاصطلاح على القول: إنَّ هناك علوماً دينية وأخرى غير دينية، ويقصد بالعلوم الدينية تلك التي تدور مباشرة حول مسائل الدين الاعتقادية أو الأخلاقية أو العملية، أو تلك العلوم التي تعتبر مقدمة لتعلم المعارف الدينية وأحكامها، مثل الأدب العربي أو المنطق.

قد يظن بعضهم أن باقي العلوم الأخرى غريبة على الدين تماماً، وإن كل ما قيل في الإسلام في فضل العلم وثواب طلبه وأجره ينحصر بتلك العلوم التي اصطلحنا عليها بالعلوم الدينية، أو إذا أطلق الرسول ﷺ صفة الفريضة على العلم، فإنَّه قصد بها تلك العلوم المذكورة.

الواقع إنَّ هذا ليس سوى مصطلح فحسب، ففي نظره، تنحصر العلوم الدينية بتلك المتون الدينية الأولى، أي القرآن وسنة الرسول ﷺ وأوصيائه، ففي صدر الإسلام، يوم لم يكن المسلمون قد تعرفوا إلى الإسلام بعد على خير وجه، كان من الواجب عليهم أن يبدأوا بتعلم تلك المتون الأوليَّة، ويومئذ لم تكن هناك علوم كعلوم الكلام والفقه والأصول والمنطق وتاريخ الإسلام وغيرها، إنما الحديث المنقول عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّما العلم ثلاثة: آية محكمة، وفريضة عادلة، وسنَّة قائمة» فهو إنما كان ينظر إلى تكلفات المسلمين وأحوالهم يومذاك، ولكن المسلمين، بعد أن أتقنوا تلك المتون الأوليَّة

الأساس، اعتبروا العلم مطلقاً، بحكم القرآن وأحاديث الرسول، فريضة مفروضة على المسلم، ومن ثم ظهرت علوم ودونت، وفي نظرة أخرى، كل علم ينفع المسلمين، ويحل عقدة من عقدهم يعتبر فريضة دينية وعلماً دينياً. ترى لماذا نعتبر النحو والصرف واللغة العربية من العلوم الدينية؟ أليس لأن فيها نفعاً وفائدة تتفق مع النظرة الإسلاميَّة؟

لماذا ندرس شعر امرىء القيس عن الحب وشعر أبي نؤاس عن الخمر باعتبار ذلك طلباً للعلم؟ ذلك لأنه ينفعنا في فهم لغة القرآن.

إذن، كل علم ينفع المسلمين وشؤونهم ولازم لهم، يعتبر من العلوم الدينية. فلو أخلص امرؤ نيته لخدمة الإسلام والمسلمين وتعلم علماً، لشمله الثواب والأجر اللذين قيلا لتحصيل العلم، ولكان ممن ينطبق عليهم الحديث «وإنَّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم». أما إذا لم تخلص نيته، فلا ثواب على تحصيل بأن يكون كل علم نافع للمجتمع الإسلامي ولازم له، علماً دينياً.

تعلم المرأة:

سبق أن وعدت ببحث موضوع عدم اقتصار التعلم على الرجل دون المرأة: لقد توهم الناس من حديث «طلب العلم فريضة على كلِّ مسلم» أنه منحصر بالرجل فقط. لا بد من الإشارة إلى أن بعض نصوص الشيعة تضيف كلمة «ومسلمة» إلى آخر الحديث، ثم إن تعابير من هذا القبيل لا تفيد التخصيص، بل إن التعميم هو المنظور في جميع الموارد المشابهة، كالحديث القائل «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» إذ من البديهي أنه لا يشمل الرجل فحسب، بل المرأة كذلك، أو حديث «المسلم أخ المسلم» فلا يجوز القول إن هذه القاعدة تشمل الرجال دون النساء، لكونه لم يقل «المسلمة أخت المسلمة» أيضاً.

إن كلمة مسلم تشمل الأنثى مثلما تشمل الذكر، ولكن من الواضح أن موضوع الجنس ليس هو المنظور هنا. بل حتى لو جاءت كلمة «رجل» صراحة بمكان «مسلم» لانتفت الخصوصية على حد قول الفقهاء. هناك مواضع فقهية

كان فيها الرجل محور الحديث، كسؤال يطرح على الإمام بخصوص رجل قام بكذا وكذا، فحصل كذا وكذا، فماذا يفعل؟ فيفتي الإمام في ذلك، يقول الفقهاء: على الرغم من أن موضوع الكلام طرحه رجل إلاَّ أن الخصوصية الجنسية تلغىٰ هنا، لأن من الواضح أنها ليس لها أي علاقة بالموضوع.

وثالثاً بصرف النظر عن كل ذلك، يقول الفقهاء: إن هناك بعض الكليات العامة التي تأبى التخصيص، كأن تكون اللغة وأسلوب الأداء مما لا يقبل التخصيص، وذلك لأن الموضوع لا يقبل العقل تخصيصه ببعض دون بعض، فمثلاً. إن ما جاء بخصوص التقوى يقال بخصوص العلم أيضاً: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1]. وجاء بشأن التقوى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾[2] أو قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[3] فهل يمكن أن ندعي أن هذا كله يقتصر على الرجل دون المرأة لأن الكلام جاء بصيغة المذكر؟

يرى الإسلام أن العلم نور والجهل ظلام، وإن النور بصيرة والجهل عمى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾[4] فإذا قيل: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» فيعني أن هذا العلم الذي هو نور وبصيرة فرض على كل مسلم، فهل يصح أن نقول: إنَّ الإسلام يرى أن على الرجال وحدهم أن يخرجوا من الظلمات إلى النور، وإن على النساء أن يبقين في الظلام؟ أو إن على الرجال فرضاً أن يخرجوا من العمى إلى نور الأبصار، وإن على النساء أن يبقين في العمى؟ كلا طبعاً.

وقد جاء في ذيل الآية: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[5] أي: إنَّ الأمر من الوضوح بحيث إن كل امرىء يدركه، وفي آية أخرى يقول عن النبي: ﴿يَتْلُوا

---

(١) سورة الزمر: الآية٩.
(٢) سورة ص: الآية٢٨.
(٣) سورة الحجرات: الآية١٣.
(٤) سورة الرعد: الآية١٦.
(٥) سورة الزمر: الآية٩.

﴿عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[1] هنا جاء ذكر التقوى والتعليم معاً وبصيغة المذكر. فهل نقول أن «يزكيهم» و«يعلمهم» مقصورة على الرجال فحسب.

من المذنب؟:

قد ينبري بعض ليقول: إذن فأنت تطلب من بنات الناس أن يذهبن إلى هذه المدارس نفسها وأن يتثقفن بهذه الثفاقة ذاتها.

لا بد أن نقول: لا مثال هؤلاء بأنه إذا كان في هذه المدارس عيب، فالذنب ذنب الناس الذين لا يهتمون بإصلاحها. إن الإسلام الذي جعل العلم فريضة، قد جعل مقدمات إصلاح ذلك واجباً أيضاً. لا أن نجلس ننتظر إنشاء وزارة للتعليم بحيث أن تلك الوزارة توجد مدارس صالحة للبنين والبنات، عندئذ نرسل أبناءنا إليها. وإذا ما قصرت الوزارة عن ذلك، نرفع عقيرتنا بالانتقاد قائلين إن وزارة التعليم كذا وكذا. إن من واجبنا إنشاء مدارس وثقافة جيدة. والواقع إن من لم يخط خطوة في كل حياته في سبيل العلم، ولا أسس مؤسسة علمية ولا أسهم في تحقيق هذه الفريضة الدينية، لا يحق له الجلوس وتوجيه الانتقادات، إن عيوب الثقافات متأتية من أن هؤلاء المنتقدين المحترمين أنفسهم لم يقوموا بما يفرضه عليهم هذا الواجب الديني.

هنالك موضوع لا بد من الإشارة إليه، على كل حال، وهو أنه طالما تقرر تقسيم الفروع العلمية إلى تخصصيَّة، فإن على المرأة أن تلتحق بتلك الفروع التي تتلاءم مع استعدادها ومع حاجات المجتمع.

هل يمكن القول: إنَّ المجتمع لا حاجة له بالطبيبة والجرَّاحة والمولدة؟ ما من أسرة لم تكن بها يوماً حاجة إلى طب الأمراض النسائية.

من العجيب أن هناك أشخاصاً يجهرون بمخالفتهم عندما يتناول الكلام تعليم المرأة، ولكنهم إذ يقعون في يد الحاجة، لا يتورعون، في علاج

---

(١) سورة آل عمران: الآية١٦٤ والجمعة٢.

زوجاتهم وبناتهم من أن يعهدوا بهن إلى أطباء رجال، بل وحتى إلى الكفار من الأطباء.

الجهاد المقدس:

حان الوقت الآن لاستخلاص النتائج مما سبق ذكره. إن نتيجة كل هذا الذي قيل هو أن من أوجب الواجبات في العصر الحاضر هو الاشتراك في التعليم العام. إن هذا ليس من وظائف الثقافة والمثقفين فحسب، بل هو وظيفة كل شخص يدعي أنه مسلم، سواء أكان من رجال الدولة أم من عامة الناس، إن هذا الواجب يجب أن يخرج بصورة جهاد مقدس، ووفق تعاليم الدين، وأن يصطبغ بالصبغة الدينية. إذن على طبقة الروحانيين أن يكون لهم هذا الفخر فيتقدموا إلى الأمام، ينبغي على المؤمنين ورجال الدين ألا يخشوا العلم والمدارس وألاَّ يحسبوا أنه إذا دخل العلم خرج الدين، هذا سوء ظن بالإسلام، إن الإسلام دين ينمو في محيط العلم أفضل مما ينمو في محيط الجهل. ولو أننا أدركنا ما الذي أنزله الجهل بنا وبالإسلام، لكنا خشينا الجهالة والأمية وعدم المعرفة، لا العلم والمدرسة.

وإذا تعلمت..

نلاحظ أحياناً أن أشخاصاً ممن يحاولون إخفاء خوفهم من العلم، يستشهدون بشعر «سنائي» الذي يقول:

چو علم آموختى از حرص ترس كاندرشب

چه دزدى باچراغ آيد گزيده تر برد كالا

(إذا تعلمت فلتخش اللحظة التي يأتي بها لص

مع المصباح فيختار خير ما يسرق بها ليلاً)

ويقولون: أُنظر، إن ضرر هؤلاء المتعلمين أصبح الآن أكثر على الدولة مئة مرة من الأميين، فالأُميّون لا يسرقون إلاَّ التوافه وهؤلاء لا يسرقون إلّا بالملايين.

لا شك أن العلم وحده لا يضمن السعادة للمجتمع. فالمجتمع يحتاج إلى الدين والإيمان، مثلما أن الدين إذا لم يقرن بالعلم لم يكن نافعاً، بل يصبح وبالاً: «قصم ظهري اثنان عالم متهتك وجاهل متنسك». فالقول: إنَّ اللص مع المصباح يختار خير ما يسرق وتطبيقه على المتعلمين الذين لا إيمان عندهم، والاستنتاج بأن خطر العلم أخطر من خطر الجهل، نوع من المغالطة، وذلك لأن اللص الذي يأتي بالمصباح ليختار ما يسرق يأتي في الليل لا في النهار، يأتي في الليل عندما يكون أهل البيت نياماً، ولكنه لن يجرؤ على المجيء في رابعة الضحى، ولا عندما يستيقظ أهل الدار، إن المتعلمين غير المتدينين يستغلون جهل غير المتعلمين وسذاجتهم ونومهم، إذن فالجهل العام له أثره في هذه اللصوصية، فلتنوروا بلادكم بنور العلم، ولتضيئوا كل البيوت مثل النهار، ولتوقظوا كل الناس من نومهم وسذاجتهم وقلة تجربتهم، ولتقووا ركائز الإيمان. عندئذ لن يجد ذلك اللص فرصة للسرقة. إنه لم يكن ليستطيع السرقة لولا تظافر بعض الظواهر: علم السارق، وافتقاره إلى الإيمان، وجهل عامة الناس، وهكذا يكون الجهل ههنا أيضاً شريكاً في الجرم.

على كل حال، إذا أردنا أن يكون لنا دين صحيح، إذا أردنا الخلاص من الفقر، إذا أردنا مجتمعاً، بخلاف مجتمعنا الحاضر، يعني بالأمور الاجتماعية، فلا طريق لنا إلاَّ العلم. ذلك العلم العام الشامل المتصف بالتدين والذي يكون بشكل جهاد مقدس.

إذا نحن لم نشرع بإعلان هذا الجهاد المقدس، فإن العالم سيقوم بذلك، وسيكون هو الفائز بثمرته، أي: إنَّ الآخرين سوف يأتون ليخرجوا أمتنا من غياهب الجهل، والله عندئذ أعلم بمدى اللطمة العنيفة التي ستصيب الإسلام جراء تقصيرنا هذا.

الإنسان ومكافحة الجهل:

كنت قبل أيام أقرأ كتاباً بهذا العنوان من منشورات اليونسكو، وهي من المؤسسات الثقافية التابعة للأمم المتحدة، يتناول الكتاب نشاط المؤسسة في

نشر التعليم في البلدان المتخلفة. وعلى الرغم من أن المرء ليسر عندما يرى أنه قد تهيأت أخيراً وسائل لنشر المعرفة فيما بين المسلمين وللقضاء على الأمية تدريجياً فيهم، إلاَّ أنه لا يسعه من جهة أخرى إلاَّ أن يأسف على مدى تقصير المسلمين في أداء واجباتهم إلى الحد الذي يجعل الآخرين يأتون من أقاصي الدنيا ومن وراء بحارها ومحيطاتها، متحملين العناء والمرارة والمبالغ الباهظة ليؤدوا هذا الواجب، ليس في مجال التعليم العام فحسب، بل في مجال الصحة والتعاون مع الناس، ومكافحة أمراضهم، وردم مستنقعاتهم للقضاء على الملاريا وتحسين قراهم وإصلاحها.

لقد ذهب هؤلاء إلى بلدان ومناطق بعيدة من بلدان الإسلام، مثل باكستان وأفغانستان، يعمرونها ويحيون مواتها، ويعلمون أبناءها، ويطببون مرضاها. إن أحداً لم يطأ بقدمه تلك الأنحاء، أو لو فعل لكان من أجل الجباية والحصول على الوجوه الشرعية.

لقد جاء في إحصاءات الكتاب أن نسبة الأمية في عدد من البلدان الإسلامية قد بلغت ٩٦٪ قبل بضع سنين ثم تحسنت فبلغت ٨٠٪ وقبل سنتين عقد ممثلو اليونسكو في آسيا مؤتمراً في كراچي، وضعوا خلاله خطة تستغرق عشرين سنة لمكافحة الأمية في أقطار آسيا. وقد بنيت الخطة على إحصاءات دقيقة ومنظمة، آخذة بنظر الاعتبار جميع الإمكانات، بحيث أوجدت الرغبة الشديدة، في صفوف الناس، حتى أن أحد الكتاب يذكر أن صفوف محو الأمية في أفغانستان تشهد أحياناً حضور الشيوخ بلحاهم الكثة يجلسون جنباً إلى جنب أحفادهم يتعلمون القراءة والكتابة.

أنا لا أعلم نياتهم وأهدافهم من القيام بهذا، فقد يكون وراء الأكمة لعبة استعمارية! والويل لنا إذا كان الاستعمار قد دخل ميدان العمل عن طريق هذه الواجهات، إن قولي: إنني لا أدري النية والهدف من ذلك صحيح حقاً، وأنا لا أريد بإبداء التشكك أن أسدل، كالعادة، ستارة سوداء على ما نرتكبه نحن من تقصير. لقد اعتدنا على التهجم على أعمال الآخرين وعلى إفسادها، لكي نلقي ظلاً على تقصيرنا. جاء في الكتاب المذكور نفسه أن واحداً من المتزمتين

في الدول الأفريقية قد وجه كلامه إلى هؤلاء قائلاً: إنكم أيها الأوروبيون بعد أن شعرتم بضعف قدرتكم الاستعمارية، وقرب زوال سيطرتكم السياسية، تريدون الآن أن تخفوا وجوهكم تحت ستار الطيبة وخدمة مخلوقات الله!

مهما تكن نياتهم المخفية تحت هذا العمل، فإنَّها لا تأثير لها علينا، إن ما يؤثر فينا هو أن نفهم أنه إذا نجح هؤلاء واستطاعوا خلال عشرين سنة أن يقضوا على الأمية في الدول الإسلامية، وأن ينقذوهم من الجهل والفقر والمرض، فماذا سيكون أثر ذلك في نفوس الأجيال الإسلامية القادمة تجاه الإسلام والمسلمين؟ أفلا يقول هؤلاء: إنَّنا بقينا مدة أربعة عشر قرناً مسلمين نتبع دين محمد ﷺ فكنا غارقين في الجهل والتعاسة، حتى جاء أتباع عيسى من أقصى الدنيا ومدوا أيديهم إلينا، وأنقذونا؟ أي كرامة ستبقى حينئذ للإسلام؟ وبما عسانا نجيب الرسول ﷺ إذا سألنا: هل عملنا وفق قوله «طلب العلم فريضة على كل مسلم»؟

إن من قواعد علم النفس الطبيعية في خلق البشر هو أن «الإنسان رهين الإحسان».

وقال الرسول ﷺ «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له». فعلى الرغم من أن هذا قانون تشريعي يتعلق بالأرض، إلاَّ أنه يصدق على الأمور التكوينية أيضاً.

أي إذا جاء أناس وأحيوا أمة، وأنقذوها من الفقر والجهل والتعاسة، يملكون قلوبهم وأرواحهم ومعتقداتهم. وعليه، وعلى ما حصل، ينبغي أن نرى بوضوح الخطر الذي يتهددنا في أننا لا نعود نملك من أمر أجيالنا القادمة شيئاً. قد يقول قائل: لن يعود المسلم مسيحياً أبداً وعلى الأخص إذا أصبح الناس مثقفين، عندئذ لن يستبدلوا التثليث بالتوحيد.

أقول: قد يكون هذا، ولكن الأمر المسلَّم هو أنهم إذا لم يلتزموا جانب المسيحية، فإنهم لن يلتزموا جانب الإسلام، ولعل ثمرة هذه الجهود سوف تدخل في جيوب الشيوعيين، إذ لو تضاءل الوازع الديني عند الشبان في البلدان الإسلامية، فالعابد يكون من نصيب الشيوعية.

إذن، لا بد من الوقوف بوجه هذا الخطر، فكيف؟ هل سبيلنا إلى ذلك هو أن نلعب كالعادة دوراً سلبياً، بأن نصرخ وننادي بأن اليونسكو لا يحق لها أن تعلم المسلمين وأن تبذل الجهود وتصرف الأموال لذلك، وإن باقي الأجهزة الدولية الخيرية لا يحق لها أن تسعى لمكافحة الملاريا وسائر الأمراض الأخرى في الدول الإسلامية، فإن الأمر لا يعنيهم، وإنَّ عليهم ألا يكونوا فضوليين؟

أنتم فكروا في هذا بأنفسكم، هل هذا كلام سليم؟ هل يتقبل العالم منا ذلك؟ بل هل تتقبل الشعوب الإسلامية نفسها ذلك منا؟ أم إنَّ السبيل هو أن نشمِّر عن ساعد الجد، وأن نعلن جهاداً مقدساً، وأن نحقق هذه الفريضة بأيدينا؟ لا شك أن هذا السبيل الثاني هو السليم.

لقد جاء في ذلك الكتاب نفسه أيضاً أن في أندونيسيا، وهي دولة إسلامية كبيرة، أعلن عن التعليم العام باسم «الجهاد المقدس»، وأن الناس يتبعون ذلك كفريضة دينية، إن من يعرف هناك «شيئاً» مهما تكن وظيفته أو مهنته، يجد نفسه مشغول الذمة دينياً إن لم يذهب إلى المدارس ويعلم الطلبة ما يعلم، وذلك لأن عدد المعلمين الرسميين لا يكفي للمدارس.

ذلكم هو دستور الإسلام الذي أوجب التعليم على الجميع، وطريق إجراء ذلك الدستور هو هذا الذي يجري في أندونيسيا اليوم.

التسابق في عمل الخير:

في إحدى آيات سورة المائدة ورد ذكر القرآن، والكتب السماوية القديمة، والأديان السابقة، ثم جاء ﴿...لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[1] أي: إنَّ لكلٍّ أمة طريقة ونهجاً، ولو أراد الله لكنتم أمة واحدة ولكنه لم يفعل ذلك حتى يختبركم بالذي أنعم به عليكم ليرى الماهر منكم، فعليكم أن تتسابقوا في عمل الخير.

---

(١) سورة المائدة: الآية٤٨.

يبدو من هذه الآية، كما هو الحال في آيات أخرى، إنَّ هناك مصلحة وحكمة في جعل الناس أمماً مختلفة، ولعل من تلك الحكم أن تتنافس هذه الأمم فيما بينها في الأعمال الطيبة العلمية والعملية، وتتسابق في أدائها في امتحان عام، ليظهر بعدئذ مَنْ مِنْ تلك الأمم تكون الفائزة. ثم يقول للمسلمين: أن إسعوا واخطوا خطوات واسعات لتفوزوا في سباق الخير هذا.

إذن فطريق مكافحة هذا الخطر ليس في الوقوف بوجه اليونسكو، بل إن طريقها هو أخذ المبادرة في هذا العمل بأيدينا، ووضع وسام الافتخار لإنجاز هذا الواجب على صدورنا نحن، وأكرر مرة أخرى أنه ما لم نخرج بالأمر كجهاد مقدس، وما لم يخطُّ رجال الدين الخطوات الطليعية، وما لم يروا في هذا العمل أوجب الواجبات وأهمها، فلن نجني ثمراً.

قبل بضعة أيام أرسلت مؤسسة اليونسكو الخطة التي سبق أن اتخذتها في كراچي قبل سنتين إلى وزارة التربية والتعليم في إيران لتعطي رأيها فيما يتعلق بخصوص تطبيقها في إيران، فأعدت الوزارة نسخاً منها وبعثت بها إلى بعض الخبراء من رجال التربية والتعليم ليعطوا آراءهم فيها، واتفق أن رأيت نسخة منها عند أحد الأصدقاء. كانت الخطة شاملة جامعة، وُضعت وفق مقتضيات الحالة في إيران، وفق إحصاءات وتنظيمات دقيقة، آخذة بنظر الاعتبار أنه في خلال مدة العشرين سنة المقررة للقضاء على الأمية، كم ستزداد نفوس إيران، وما نسبة عدد الطلبة إلى عدد النفوس، فإذا أريد إدخال جميع الأطفال خلال هذه الفترة إلى المدارس، فكم سيكون عدد المدارس اللازمة لهم، وكم مقادير المواد اللازمة لذلك، وعدد المعلمين المطلوب، وعدد معاهد إعداد المعلمين المطلوب. لقد درسوا كل هذه الأمور، وقالوا: إنَّ العدد الإضافي المطلوب من المعلمين يبلغ ١٥٠ ألف معلم مع الأخذ بنظر الاعتبار الوفيات والاستقالات المحتملة. أما المبالغ المقدرة للقيام بكل ما هو مطلوب من تهيئة المواد، وبنايات المدارس، ومعاهد إعداد المعلمين، ومرتبات المعلمين، فقد بلغت حوالي ٢٠مليار تومان لا شك أن هذه مبالغ طائلة، ولكنهم أناس قد صمموا على أمر وسيفعلونه.

ولكننا إذا بدأنا هذا المشروع بصورة جهاد مقدس، فبإمكاننا أن ننجز العمل بأقل من تلك المبالغ مرات عديدة، فالدين والإيمان يقومان في كثير من الأماكن مقام المال.

كل هذا الكلام يشمل المدارس الابتدائية التي هي أساس العمل، وبعد أن ينتهي المسلمون من إنجاز هذا العمل سوف يتوجهون إلى التعليم المتوسط والتعليم العالي وتخريج المتخصصين والمفكرين إلى العالم.

لقد طال بنا الحديث، كنت أستطيع أن أكتفي بالقول: إنَّ الإسلام يقول كذا وكذا في العلم والتعلم، ولكنني سبق أن قلت في بدء الكلام: إنَّني لا أؤمن بالدعاوىٰ، لأنني لا أرى لها نفعاً، بل أرجح عليها ذكر حالنا في الوقت الحاضر، والواجب الذي بين أيدينا، فإذا ما بدأنا العمل بدءاً جاداً، وأسهمنا في هذا الجهاد المقدس، وتقدمنا، عندئذ أستطيع بكل اعتزاز ورفعة رأس أن أقول: إنَّ الإسلام هو الذي يقول: «طلب العلم فريضة على كل مسلم».

بعد الانتهاء من إلقاء هذه الكلمة، وصلتني كلمة من أحد الحاضرين المحترمين لم أعرفه جاء فيها ما يلي:

«إن موضوع العلم والجهل في الإسلام موضوع كلي تماماً، لقد ذكرتم ضرورة الجهاد المقدس الذي يجب أن يبدأ من المدارس الابتدائية، ولكن لم يأت ذكر أبسط الطرق لتحقيق ذلك. إنَّ التطرق إلى هذه الموضوعات يؤدي إلى أن نأسف على أن شيئاً من هذا لم يحصل، إننا ندرك لزوم التفكير في ذلك، ولكن الذي يؤسف له أن الأمر لا يتعدى الذكرى وإبداء ما اعتدنا عليه من إظهار الأسف ومن ثم نسيان الأمر.

إن ما قيل في المحاضرة عن الجهاد الذي أعلنته اليونسكو أمر طبيعي، سواء أردنا ذلك أم لم نرد، فإنَّه حاصل. إن الذي لا شك فيه هو أنه حتى لو لم تأت الرسل، فلعل البشر كانوا يدركون بأنفسهم ما أتوا به، بل ربما كانوا سيصبحون موحّدين.

إنما الدين جاء لتشريع هذه المسيرة التكاملية، فمن واجبنا نحن أيضاً أن

نخرجه من سيره البطيء هذا، وعليه فإنَّنا بحاجة إلى مؤسسَّات ذات خط معين وإجراءات عملية، أشبه بما قام به السيد جمال الدين الأسد أبادي.

إنني إذ أشكر للناقد المحترم وأؤيده فيما ذهب إليه، لا يسعني إلاَّ أن أشير إلى أن في المسائل الدينية يتوجه الإهتمام أولاً إلى تثبيت إيمان الناس بفريضة كهذه، وإن من الواجب عليهم أن يؤدوا هذه الفريضة مثلما هم يؤدون الفرائض.

إننا نرى كيف أن الناس المؤمنين بالفرائض الأخرى يؤدونها بكل جد وإخلاص واجتهاد، وكيف أنهم يبذلون أموالهم، ويتحملون المشاق والأتعاب، في سبيلها، إن فريضة الحج نفسها، قبل نصف قرن، وبسبب فقدان وسائل النقل والأمن، كانت تعتبر جهاداً، إذ لم يكن للحاج أمل كبير بالرجوع إلى وطنه، ومع ذلك فنادراً ما كنت تجد من يتخلف عن أداء هذه الفريضة.

لقد رأينا بأنفسنا في القرى والأرياف أن القرويين كانوا يصومون على الرغم من شدة حر الصيف، ومع ذلك كانوا يخرجون للحصاد، وكثيراً ما كان بعضهم تسوء حاله من شدة العطش ويقع مغشياً عليه، ولكنه كان يبدأ صوماً جديداً في اليوم التالي بكل رضا وطيب نفس. ولكننا لا نجد في تاريخ الإسلام - باستثناء صدر الإسلام - أن الناس كانوا يجاهدون في سبيل طلب العلم جهادهم ذاك. ومن فعل فقد فعله بعد أن ذاق لذة العلم وحلاوته.

فلنتصور الآن لو أن الناس اعتبروا هذا الأمر اللذيذ اللطيف «فريضة» وإذا خرجت جملة «طلب العلم فريضة على كل مسلم» من مجرد شعار لتزيين جدران المدارس، إلى حيز التنفيذ الجاد كتكليف شرعي، فكيف ستكون حركة النهضة العلميَّة، وما أوسع الطرق التي سوف تفتح أمامها؟.

إن العقبة الكبرى هي أن ينتبه الناس إلى هذا التكليف الشرعي العام، وأن يضعوه في مصاف سائر الفرائض الأخرى.



التقوى

بسم الله الرحمن الرحيم

«..أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة، الملتزمة، أن لا يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز..».

الامام الخميني

كلمة المترجم

في الكلمة التي قدمت بها أول كتاب ترجمته من كتب الأستاذ الشهيد مطهري، هو كتاب «معرفة القرآن» قلت:

«..لقد كانت السنون التي أعقبت الحرب العالمية الثانية سنوات حرب أعنف وأشد، كانت سنوات من حرب العقائد والأفكار والإيديولوجيات التي وفدت على الشرق مع ما ورد من الغرب من بضائع وعادات، إلاّ أنها كانت حرباً غير متكافئة، وقودها الطبقة الكادحة، والشباب المثقف الأعزل، الذي لولا تأصّل فطرته الدينية، وتشبثه بمبادئه الأصيلة، لجرفه التيار العارم. ومع ذلك فالخسائر لم تكن قليلة، فقد أخذ التيار الكثير، ولقد كان بالإمكان تقليل الخسائر إلى أدنى حد، لو أن المدافعين كانوا قد تسلّحوا بمثل ما تسلح به رجال الدين الأفاضل في إيران، فهم إلى جانب تضلعهم في العلوم الدينية، درسوا العلوم الحديثة، وأخذوا من لغة العصر جانباً مهمّاً أعانهم على إيصال الأسس التي بني عليها الإسلام إلى قلوب الكثرة الكاثرة من عموم أبناء الشعب وعقولهم، بلغة سهلة، ومنطق سليم، وقرع الحجة بالحجة، ودحض المفتريات بالأدلة الدامغة، مما حفظ للأمة الإسلامية في إيران وحدتها وتوحدها، وتمسكها بعلمائها الأعلام.

واليوم، وأنا نزيل طهران، أجدني محاطاً بحشد من خيرة العلماء

المتنورين المجاهدين، وبفيض من الكتب القيمة التي تعين الناس، عامة وخاصة، على التمسك بالإسلام ديناً، وخُلُقاً وسلوكاً.

ولقد أتاح لي حسن الحظ أن أقوم بجولة ممتعة في مجموعة مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، إطاعة لوصية الإمام، . . وإذا بالكلمة تند من فمي: «وجدته!».

نعم وجدته! فهذا إنسان عرف نفسه، وعرف بني جلدته، وعرف ما ينبغي لهم، وما ينبغي له، فقدّم في تدرج سليم، وفي لغة سائغة، خطباً، ومحاضرات، وكتباً، بخبرة الطبيب النطاسي العارف بالداء فيصف له الدواء بنية خالصة تقرباً إلى الله تعالى. فما كان مني إلاً أن عقدت العزم، بعون الله على أن أقدم هذه الكتب النفيسة إلى أبناء اللغة العربية، تلك اللغة الشريفة التي ما فتىء شهيدنا الأستاذ مطهري ينادي في كتبه بضرورة تعلمها وتعميمها حتى في المدارس الابتدائية. .».

وها أنا اليوم ـ بعد أن صدر الجزء الأول والثاني من ترجمة «معرفة القرآن» ـ أفي بوعدي، وقد أعانني الله على تحقيقه، فأتقدم إلى القارىء العربي الكريم بسلسلة «محاضرات في الدين والاجتماع». وفي نيتي أن أجعل هذه السلسلة تشمل كل محاضرات الأستاذ الشهيد ومقالاته وكتبه، باستثناء مقالاته الفلسفية الخالصة التي سوف أعدها للنشر، إن شاء الله، في سلسلة خاصة بها.

ومرة أخرى لا يسعني إلا أن أسجل تقديري وشكري لمؤسسة «بنياد بعثت» التي كانت سبباً في ما حباني به الله من توفيق، بما أضفته علي من تشجيع وتكريم. وأسأل الله للعاملين في سبيل الله حسن العاقبة، والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

جعفر صادق الخليلي

التقوى

«إن مقولة «إسلام بغير علماء دين» كانت في نظري مقولة استعمارية دائماً. إنني أعتقد بأن علماء الدين لا يقوم مقامهم شيء إطلاقاً. فإن الثقافة الإسلامية الأصيلة والعميقة والثمينة إنما نجدها في هذه الجماعة فحسب...»

من أقوال الشهيد مطهري

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾[1].

موضوع الكلام هو التقوى من وجهة نظر الإسلام.

إن هذه الجلسة، التي تقرر أن تعقد كل شهر مرة، ليست لإلقاء محاضرة بالمفهوم الفني، بل إن هدف هذه الجلسات هو إجراء تحقيقات ودراسات جادة في سلسلة من الموضوعات الدينية.

ولذلك فإننا إذا ما خرجنا عن المسار المألوف في إلقاء المحاضرات، فلا نكون قد خرجنا، على الأقل، عن المسار الذي وضعناه لأنفسنا، فقد نحتاج أثناء المحاضرة إلى قراءة أجزاء من كتابٍ ما أو قد نتذكر، بعد إلقاء المحاضرة، أمراً لم نذكره، أو يذكرنا به الآخرون، بما يقتضينا أن نعترف في كلمة أخرى بكل صراحة بماسها عنا وما أخطأ فيه، فنسترد الخطأ ونصححه،

---

(١) سورة التوبة: الآية١٠٩.

أو قد يقوم بكل هذا محاضر آخر يتكلم على الموضوع نفسه، فيرد على ما قلناه بالمنطق والحجة.

لما كان على المحاضر أن يعلن عن موضوعه قبل موعد الجلسة، فقد كان لا بد له أن يعد نفسه بالتحضير إعداداً كافياً، كما أن الحاضرين كانوا على علم سابق بموضوع المحاضرة، فكانوا أيضاً يهيئون أنفسهم لسماع موضوع معين، فكان كل هذا مدعاة للإفادة والاستفادة أكثر.

التقوى لغوياً:

هذه واحدة من الكلمات الدينية الشائعة، وهي ترد في القرآن إسماً أو فعلاً وروداً كثيراً، فهي ترد بقدر ورود ذكر الإيمان، أو العمل، أو الصلاة، أو الزكاة، أو أكثر من ورود ذكر الصوم، وهي أيضاً من أكثر الكلمات توكيداً في (نهج البلاغة).

هنالك في (نهج البلاغة) خطبة طويلة اسمها خطبة المتقين، وقد ألقاها أمير المؤمنين رداً على سؤال طلب منه فيه أن يصف المتقين وصفاً مجسماً، لقد امتنع الإمام أول الأمر، وردّ على السائل ببضع جمل لم يكتف بها السائل، بل ألحف في طلبه وألحّ، فأخذ الإمام يتكلم، وأورد أكثر من مئة صفة وسمة لخصوصيات المتقين المعنوية ومميزاتهم الفكرية والأخلاقية والعملية. يقول المؤرخون إنه ما كاد يتم كلامه حتى صرخ السائل ووقع ميتاً، وهو همَّام بن شريح.

القصد هو إن هذه من الكلمات الرائجة في الأحاديث الدينية، وكذلك هي عند عامة الناس.

تشتق هذه الكلمة من (وقي)، بمعنى الحفظ والصيانة والمحافظة على الشيء، ولكننا لم نر حتى الآن أنها قد ترجمت في الفارسية بمعنى الحفظ والمحافظة، فإذا جاءت في الفارسية إسماً فهي ترد بلفظة: التقوى أو بلفظة المتقين، أو بترجمتها الفارسية (برهيزكاران) أي (المحتاطون)، فعند ترجمة

«هدى للمتقين» يقولون: هداية للذين يحتاطون. وإذا وردت الكلمة فعلاً، وعلى الأخص فعل الأمر مع ذكر متعلقه، فيترجمونها بمعنى (الخوف).

فمثلاً في جملة «اتقوا الله» أو «اتَّقوا النار» يقولون: خافوا الله، أو خافوا النار.

لا شكَّ إن أحداً لم يدَّع أن معنى التقوى هو الخوف أو الاحتياط أو التجنب، ولكن بما أن صيانة النفس من شيء يقتضيك أن تحذر هذا الشيء وأن تتجنبه، أو غالباً ما تكون صيانة النفس والمحافظة عليها من أمر من الأمور تلازم الخوف من تلك الأمور فقد ارتئي أن الكلمة تعني أحياناً التحفظ والحذر، وأحياناً أخرى تعني الخوف.

ثم ليس هناك، بالطبع، ما يمنع استعمالها استعمالاً مجازياً بمعنى الاحتياط، أو الخوف. ولكن لا يوجد من جهة أخرى، أي دليل يؤيد كون أن الكلمة قد استعملت استعمالاً مجازياً لتعني التحفظ أو الخوف، إذ ليس هناك ما يدعونا إلى القول بأن «اتقوا الله» تعني: خافوا الله، أو أن «اتقوا النار» تعني: خافوا النار. بل إن معنى أمثال هذه الآيات هو: حافظوا على أنفسكم من لسع الجحيم، أو من العقاب الإلهي، وعليه، يكون المعنى الصحيح لكلمة «اتقوا» هو: «الحفاظ على الذات» ويقصد به ضبط النفس وكبحها، و«المتقون هم الذين يحافظون على ذواتهم ويكبحونها».

ولقد جاء في كتاب (مفردات القرآن) للراغب، إن «الوقاية حفظ الشيء مما يؤذيه، والتقوى جعل النفس في وقاية مما يخاف من تحقيقه، ثم يسمى الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفاً، حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه والمقتضي بمقتضاه، وصار التقوى في عرف الشرع حفظ النفس مما يؤثم، وذلك بترك المحظور».

أي: إن الوقاية هي صيانة الشي من أن يصل إليه الضرر، والتقوى هي أن تقي النفس من كل ما يخشى منه، ولكن قد تقتضي أماكن الاستعمال أن يستعمل المسبب بمكان السبب، أو السبب بمكان المسبب، أي: الخوف

بمكان التقوى، والتقوى بمكان الخوف، فالتقوى في الشرع: هي المحافظة على النفس مما قد يجرُّها إلى ارتكاب الممنوعات والمحرّمات.

يرى (الراغب) إن معنى التقوى هو حفظ الشيء ويقول: إن استعمال التقوى بمعنى الخوف استعمال مجازي، ولكنه لا يصرح بأن في «اتقوا الله» معنى مجازياً. فقد قلنا إنَّهُ ليس ثمة ما يدل على أن الكلمة قد استعملت هنا استعمالاً مجازياً.

إنما العجيب في الأمر هو الترجمة الفارسية التي تعني (الاحتياط)، فإن أحداً من رجال اللغة لم يدَّع بأن كلمة التقوى قد استعملت بهذا المعنى، ولقد رأينا راغباً يشير إلى أن الخوف قد يكون من معانيها، ولكنه لم يشر إلى أنها قد ترد بمعنى الاحتياط والحيطة. ولا نعلم من أين أتت هذه الترجمة الفارسية، ومتى، ولماذا؟ أحسب أن الفرس هم وحدهم الذين يفهمون من الكلمة هذا المعنى، أما العرب قديماً وحديثاً فلا يخطر لهم هذا المعنى، صحيح أن التقوى وصيانة النفس عن شيء ما يلزمهما اجتناب ذلك الشيء، ولكن معنى التقوى ليس الاجتناب نفسه.

مخافة الله:

بما أنه ورد في الكلام الذي سبق إشارة إلى الخوف من الله، فلا بد من ذكر هذه النقطة: قد يتساءل بعضهم ما معنى الخوف من الله؟ هل الله يوجب الخوف؟ إن الله كمال مطلق وهو الأجدر بحب الإنسان، فلماذا يخاف الإنسان الله؟

نقول في جواب هذا التساؤل: إن الأمر هو ذاك، فذات الله لا تستوجب الخوف، أما القول بوجوب الخوف من الله فيعني الخوف من قانون العدل الإلهي. لقد ورد في بعض الأدعية: «يا من لا يُرجىٰ إلاَّ فضله ولا يخاف إلاَّ عدله» وجاء في دعاء آخر «جللتَ أن يخاف منك إلاَّ العدل وأن يرجى منك إلاَّ الإحسان والفضل».

والعدالة بحد ذاتها ليست مما يوجب الخوف. إن الذي يخاف من العدل يخاف في الحقيقة من نفسه لكونه قد ارتكب إثماً في الماضي، أو لأنَّه يخاف

أن يتجاوز في المستقبل حدوده فيعتدي على حقوق غيره. وعليه فإن موضوع خوف المؤمن ورجاءه، وإنه ينبغي أن يكون دائماً آملاً وخائفاً، متفائلاً وقلقاً، المقصود منه أن يكون المؤمن في خوف دائم من طغيان نفسه الأمارة بالسوء، ومن أهوائه العنيدة، لكي لا يخرج الزمام من يد العقل، وأن يعتمد على الله ويطمئن إليه ويضع رجاءه فيه، فهو الذي يمده بالعون دائماً، يقول علي بن الحسين عليه السلام في دعاء أبي حمزة المعروف: «مولاي إذا رأيت ذنوبي فزعت، وإذا رأيت كرمك طمعت».

تلك هي النقطة التي رأيت ذكرها استطراداً.

معنى التقوى وحقيقتها:

يمكن أن نعرف معنى التقوى وحقيقتها مما سبق ذكره في موضوع (التقوى لغوياً) من حيث المنظور الإسلامي، ولكن ينبغي لنا أن نزداد معرفة بموارد استعمال هذه الكلمة في الآثار الدينية والإسلامية، حتى يتبين معنى التقوى. ولهذا الغرض نبدأ بهذه المقدمة:

إذا أراد الإنسان أن تكون له مبادىء في الحياة، وأن يتبع تلك المبادىء سواء أكانت تلك المبادىء قد أخذت من الدين أم من أي منبع آخر، فإنَّه لا مندوحة له عن السير على وفق مسار يختطه لنفسه، لئلا يسود أعماله الهرج والمرج. إن من يريد أن يختط لنفسه مساراً، وأن يكون من ذوي المسلك والعقيدة والمرام، لا بد له أن يقصد هدفاً وأن يسير باتجاهه، وأن «يحافظ» على نفسه من الأمور التي تتفق مع أهوائه ونزواته ولكنها تتنافى مع الأصول والأهداف التي اتخذها لنفسه.

وعليه فإن التقوى بمعناها العام لازمة لحياة كل فرد يريد أن يكون إنساناً، وأن يحيا تحت حكم العقل، وأن يتبع قواعد معينة وأصولاً.

أما التقوى الدينية والإلهية فتعني: أن يحافظ الإنسان على نفسه وأن يصونها عن ارتكاب كل ما يراه الدين، وتراه الأصول التي تبناها في الحياة، خطأً وإثماً وفساداً وقبحاً.

إن محافظة الإنسان على نفسه وصيانتها عن ارتكاب الإثم هي التقوى، ويمكن أن تكون على صورتين، أو بعبارة أخرى، هنالك نوعان من التقوى: التقوى التي تكون ضعفاً والتقوى التي تكون قوة.

فالأولى: هي أن الإنسان لكي يحفظ نفسه عن ارتكاب المعاصي والأوزار، يهرب من موجباتها ويبتعد عن المحيط الآثم، فهو أشبه ما يكون بمن يريد المحافظة على صحته، فيسعى لكي يصون نفسه من محيط المرض والجراثيم وما يوجب العدوى، فيتجنب مثلاً، البقاء في وسط موبوء بالملاريا، أو الاختلاط بالمصابين بالأمراض السارية.

والثانية: هي أن يوجد الإنسان في نفسه قوة تورثه مناعة روحية وأخلاقية، بحيث أنه إذا ما كان في محيط تتوافر فيه موجبات المعصية والإثم، حالت تلك القوة الروحية بينه وبين التلوث بالأثم، ومنعته من ارتكابها، كالذي يتناول مصلاً كوقاية طبية تقيه من التعرض للعدوى بجراثيم المرض.

إن التصور الذي تحمله العامة في عصرنا هذا عن التقوى هو النوع الأول. فإذا قيل إن فلاناً من المتقين تبادر إلى الذهن أنَّهُ إنسان محتاط، قد اختار الإنزواء، وابتعد بنفسه عن موارد الإثم والعصيان. وهذه هي التقوى التي قلنا إنها الضعف.

ولعل الذي حمل العامة على ذلك التصور هو أنهم ترجموا لنا التقوى منذ البدء بأنها (الاحتياط) و(التجنب)، ومن ثم تدرَّج المعنى من تجنب المعاصي إلى تجنب المحيط الذي قد يؤدي إلى ارتكاب المعاصي، ووصل هذا التدرج في المعنى إلى حيث أخذت العامة تقرن التقوى بالانزواء والابتعاد عن المجتمع. وعندما ترد الآن هذه الكلمة في المحادثات العامة، تثير نوعاً من حالة الانقباض والتراجع.

سبق أن قلنا إنَّهُ لكي تكون للإنسان حياة عقلية وإنسانية، عليه أن يتبع أصولاً وعقائد معينة، وفي هذه الحالة عليه أن يتجنب ما يتفق مع أهوائه ولا يتفق مع أصوله العقائدية. ولكن هذا كله لا يتطلب من الإنسان أن يجعل من

تجنب المجتمع ديدناً له. بل إن خيراً من هذا وأفضل ـ كما سيأتي تفصيل ذلك ـ هو أن يخلق الإنسان في ذاته روح الوقاية تحرسه وتحافظ عليه وتصونه.

ويتفق أن يتناول الأدباء والشعراء في نثرهم أو نظمهم هذا المعنى من معاني التقوى الضعيفة. من ذلك قول سعدي في (گلستان):

بديدم عابدي در كوهسارى قناعت كرده از دنيا بغارى
چراگفتم بشهر أندر نيائى كه بارى بند از دل برگشائى
بگفت انجا پريرويان نغزند چون گِل بسيار شد بيلان بلغزند

ترجمة الشعر الفارسي:

(رأيت عابداً في الجبال قد قنع من الدنيا بغار)
(قلت: لم لا تدخل المدينة لكي تزيح عن قلبك القيود)
(فقال: هناك الجميلات شهيات وإذا كثر الطين زلت الفيلة)

هذه هي تقوى حفظ النفس وصيانتها، التي هي الضعف والخور، فإن ابتعد المرء عن المزالق ولم ينزلق فذلك ليس بطولة، إنما البطولة هي أن لا ينزلق في المحيط الزلق.

أو على ما يقول الشاعر بابا طاهر:

زدست ديده ودل هر دو فرياد هر آنچه ديده بيند دل كند ياد
بسازم خنجرى نيشش زفولاد زنم بر ديده تا دل گردد آزاد

ترجمة الشعر الفارسي:

(آه من كلا العين والقلب فما تراه العين لا ينساه القلب)
(سأصنع خنجراً بنصل من فولاذ فاطعن به العين ليتحرر القلب)

لا شك في أنه حيثما تنتقل العين يتبعها القلب، فحبل القلب مشدود بيد العين، ولكن هل العلاج هو القضاء على العين؟ أم إنَّ هنالك وسيلة أفضل، وهي أن نزرع في القلب قوة وإرادة، تحررانه من سيطرة العين وتسلطها؟ إذا كان المطلوب لتحرير القلب أن نصنع خنجراً من الفولاذ نطعن به العين، فلا بد كذلك

من صنع خنجر آخر لطعن الأذن أيضاً. إذ إن ما تسمعه الأذن يتذكره القلب كذلك. وهكذا سنحتاج إلى خناجر للحواس الأخرى من ذائقة ولامسة وشامة.

وعندئذ يصبح الإنسان مصداقاً حقاً للقصة التي يوردها مولوي عن الأسد بغير رأس وذنب وبطن.

الإكراه العلمي:

تشير كتب الأخلاق أحياناً إلى بعض القدامى الذين كانوا يملأون أفواههم بالحصى لكي لا يرد على ألسنتهم شيء من اللغو أو الحرام في الكلام، أي إنَّهم كانوا يكرهون أنفسهم إكراهاً عملياً على تجنب الزلل. ولقد كانوا يضربون هذا مثلاً على نموذج من التقوى الكاملة، على الرغم من أن هذا الضرب من الإكراه العملي لتجنب الإثم لا يعد من الكمالات، فلئن وهبنا حسن التوفيق هذا، واستطعنا به على ألا نرتكب خطأ، فإنَّنا نكون، بالطبع، قد تجنبنا الإثم، إلا أن النفس الأمَّارة في داخلنا تبقى كما هي، غير أنها تكون ذليلة لافتقارها إلى الوسيلة.

إن الكمال هو أن يقدر الإنسان، بغير الإكراه العملي، وبوجود الأسباب والوسائل، أن يتجنب الإثم والمعصية.

إن هذا النوع من اجتناب الإثم إذا اعتبر كمالاً، فإنما يعتبر كذلك من حيث كونه في المراحل الأولية لتقوية ملكة التقوى، وذلك لأن ملكة التقوى تتكوَّن في الإنسان بعد مراحل من الممارسة والتمارين السلبية، أما التقوى الحقيقية فغير هذه الأعمال. فالتقوى الحقيقية هي تلك الروح القوية المقدسة الرفيعة التي هي نفسها تحافظ على الإنسان وتقيه. فعلى المرء أن يسعى جهده لبلوغ ذاك المعنى وتلك الحقيقة.

التقوى في (نهج البلاغة):

في الكتب الدينية، وعلى الأخص في (نهج البلاغة)، حيث الاهتمام كبير بالتقوى، ترد الكلمة لتعني تلك الكلمة المقدسة التي تتصف بها الروح، والتي

تهب الروح القوة والقدرة، وتكبح جماح النفس الأمارة بالسّوء والمشاعر الجامحة، ففي الخطبة١١٢ يقول: «**إن تقوَى الله حَمَتْ أوْلياءَ الله عن مَحارِمَهُ، وَألْزَمَتْ قُلُوبَهُمْ مَخَافتَهُ، حَتَّى أسْهَرَتْ لَيالِيهِمْ وَأظمَأت هَواجِرهُمْ**».

هٰهُنا وضوح تام في استعمال التقوى على أنها تلك الحالة المعنوية التي تحمي الإنسان من الإثم، وفي اعتبار مخافة الله أثر من آثار التقوى، من هذا ندرك أن التقوى لا تعني الخوف، وإنما هي تجعل مخافة الله تلازم القلب.

لقد قلت في البدء أن «اتقوا الله» لا تعني الخوف من الله.

لقد ورد في الخطبة ١٦ من نهج البلاغة: «**ذِمَّتي بما أقول رهينة، وأنا به زعيم، إنَّ من صرَّحت له العبر عمَّا بين يديه من المثلات حجزته التقوى عن تقحم الشُّبهات**» إلى أن يقول: «**ألا وإنَّ الخطايا خيل شمس حمل عليها راكبها وخلعت لجمها فتقحمت بهم في النار. ألا وإنَّ التقوى مطايا ذلل حمل عليها راكبها وأعطوا أزمَّتها فأوردتهم الجنة**».

هنا يعبّر عن التقوى بكل وضوح بأنَّها حالة روحية أو معنوية، وهي ما نعبر عنه نحن بضبط النفس، أو امتلاك زمامها.

وفي الوقت نفسه تتبين لنا في غضون ذلك حقيقة كبرى، وهي أن إطاعة الهوى وإلقاء العنان على غارب النفس، دليل على ضعف الشخصية وجبنها، فالإنسان في هذه الحالة، من حيث إدارته لوجوده، أشبه بالضعيف الذي لا يملك إرادته واختياره وقد امتطى فرساً شموساً لا يستطيع لها كبحاً.

إن التقوى وضبط النفس تقتضي مزيداً من قوة الإرادة والشخصية المعنوية والعقلية، كالفارس الماهر الذي يمتطي صهوة حصان مدرب يأتمر بأوامر راكبه بيسر وسهولة.

إن من يركب مطية الهوى والشهوة والطمع والحرص وطلب الجاه ولا هم له غيرها، يكون زمام الاختيار قد خرج من يده إلى يدها، فهو يجري خلفها كالمجنون، ولا سلطان للعقل والصلاح والتفكر عليه. أما الذي يستند

إلى التقوى ويركب مطية ضبط النفس فإنَّه يمسك بيده زمام الاختيار، يوجهه حيثما يشاء، بكل يسر ومن دون عناء.

جاء في خطبة الإمام عليه السلام رقم١٨٩ ما يلي: «**فإِنَّ التَّقْوى في اليومِ الحْرزُ والجُنَّةُ وَفي غَيرِ الطَّريقِ إلى الجنَّةِ**».

وهناك الكثير من أمثال هذه الأقوال في التقوى من ذلك قوله في (الخطبة١٠٠): «**إنَّ التقوى دار حصن عزيز والفجور دار حصن ذليل لا يمنع أهله ولا يحرز من لجأ إليه**».

هذه نماذج تكشف عن المعنى الحقيقي للتقوى في نظر الإسلام، وعمن هو جدير بهذه الصفة أن تلصق به، وعلى ذلك، فالتقوى حالة روحية تكون للإنسان بمثابة حصن، وسياج، وحرز، وسلاح دفاعي، ومطية طيعة، أي إنها قوة روحية ومعنوية.

التقوى والحرية:

قلنا: إنَّه لكي يخرج الإنسان من الحياة الحيوانية إلى الحياة الإنسانية، عليه أن يتبع قواعد معينة، ولكي يتبع قواعد معينة، عليه أن يحدد نفسه بإطار تلك القواعد، وأن لا يتعداه، وأن «يحافظ» على نفسه في قبال الأهواء والرغبات الآنية التي تحركه لكي يتجاوز حدود ذلك الإطار. إن اسم هذه «المحافظة على النفس» التي تستلزم اجتناب بعض الأمور، هو التقوى ولا بد من القول: إنَّ التقوى ليست مقتصرة على المتدينين الذين يصلّون ويصومون وحدهم، بل إنها من مستلزمات الإنسانية. فالإنسان الذي يريد أن يخرج من الحيوانية، من حياة الغاب، لا مندوحة له عن الاتصاف بالتقوى، إننا نجد أنهم في هذه الأيام يذكرون ما يسمونه بالتقوى الاجتماعية، أو التقوى السياسية، إن ما للتقوى الدينية من السمو والقدسية والمتانة مختلف. والواقع إن على أساس من الدين وحده يمكن إقامة تقوى ذات بناء مستحكم، وبغير إيمان بالله متين لا يمكن إقامة بناء قوي ومستحكم يوثق به. فقد جاء في الآية التي افتتحنا بها الكلام:

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾[1].

على كل حال، إن التقوى، سواء أكانت دينية إلٰهية أم غيرها، لازمة من لوازم الإنسانية وهي بذاتها تستدعي أنواعاً من الترك والاجتناب.

إن الذين يألفون الحرية وينفرون من كل من يضع عليها الحدود والقيود، قد يحسبون أن التقوى واحدة من أعداء الحرية، وإنها قيد قد أعد لتكبيل البشر.

قيد أم صيانة؟

ينبغي الآن أن نؤكد إن التقوى ليست قيداً، بل هي صيانة. وحتى لو أسميناها قيداً فهي قيد صائن.

ولنضرب لذلك بعض الأمثال: يبني المرء بيتاً، ويبني الغرف بأبواب وشبابيك متينة، ويبني سوراً يحيط بالبيت فلماذا كل هذا؟ لكي يقي نفسه من برد الشتاء ومن حر الصيف، ولكي يحفظ ممتلكاته في مكان أمين لا يصل إليه غيره. إنه يقيد نفسه بحدود جدران أربعة. فماذا تسمي هذا؟ فهل حدود البيت قيود تحد من حريته، أم إنها تصونه؟

إن التقوى للروح بمثابة البيت للحياة، وكاللباس للجسد، بل إن القرآن نفسه يشبه التقوى باللباس، حيث جاء في سورة الأعراف، الآية ٢٦، وبعد ذكر أنواع اللباس: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾.

ثم إننا نطلق صفة القيد على ما يحرم الإنسان من نعمة أو سعادة، أما الذي يدفع الخطر عن الإنسان ويصونه من المخاطر، فإنَّه الصائن وليس القيد، وهكذا التقوى.

وتعبير الصيانة هذا من التعابير التي ترد في خطب أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول في واحدة من كلماته: «**ألا فصونوها وتصوَّنوا بها**».

(١) سورة التوبة: الآية١٠٩.

ولأمير المؤمنين تعبير أرفع من هذا، حيث أنه لا يعتبر التقوى قيداً أو مانعاً من الحرية فحسب، بل يراها علة الحرية الكبرى وداعيتها الأولى. يقول في الخطبة ٢٢٨: «**فإنَّ تقوى الله مفتاح سداد، وذخيرة معاد، وعتق من كلِّ ملكة، ونجاة من كلّ هلكة، بها ينجح الطالب، وينجو الهارب، وتنال الرَّغائب**».

إنَّ التقوى تمنح الإنسان، أول ما تمنح، مباشرة الحرية الأخلاقية والمعنوية، وتعتقه من ربقة العبودية للرغبة والهوى، وترفع عن رقبته سلاسل الحرص والطمع والحسد والشهوة والغضب. وهي كذلك، وبطريق غير مباشر، تحرر الإنسان في حياته الاجتماعية.

إنَّ العبودية الاجتماعية وليدة العبودية المعنويَّة، فمن كان عبداً مطيعاً للمقام والجاه، لا يستطيع أن يحيا حياة اجتماعية حرة، وههنا يصح انطباق قوله عليه السلام: «**وعتق من كلّ ملكة**» وعلى هذا. فالتقوى ليست قيداً وتحديداً، بل هي الحرية نفسها.

التقوى الحارسة:

قد يصبح ما قيل عن التقوى من أنها حرز وحصن وحافظ وحارس سبباً في إصابة بعضهم بالغرور والغفلة، فيحسب المتقي معصوماً من الخطأ، فلا يعود يلتفت إلى الأخطار التي تزلزل بنيان التقوى وتهده.

ولكن الحقيقة هي أن للتقوى، مهما تكن مكينة، أخطاراً تتهددها، وعلى الإنسان، في الوقت الذي يعيش فيه في حمى التقوى وحراستها، أن يحميها ويحرسها، وليس هذا من باب تبادل (الأدوار)، إذ من الطبيعي أن نحافظ على ما يحافظ علينا، بمثل مَثَل اللباس الذي ضربناه، فاللباس الذي يصون جسم الإنسان ويحفظه من المحيط الخارجي حراً وبرداً، علينا أن نصونه ونحافظ عليه من اللصوص. يشير أمير المؤمنين عليه السلام في جملة واحدة إلى هاتين الوظيفتين، إذ يقول: «**ألا فصونوها وتصوّنوا بها**». فإذا سئلنا إن كانت التقوى هي التي تحافظ علينا أو إننا نحن الذين يجب أن نحافظ عليها؟، نقول: كلاهما، وهذا مثل السؤال عما إذا كان علينا أن نستعين بالتقوى للتقرب إلى الله، أم إن علينا

أن نستعين بالله لبلوغ مرحلة التقوى؟ نقول: كلاهما، فبالتقوى نتقرب إلى الله، وبالله نستعين لكي يوفقنا للتقوى، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**أوصيكم عباد الله بتقوى الله فإنّها حقّ الله عليكم والموجبة على الله حقكم وأن تستعينوا عليها بالله وتستعينوا بها على الله**».

وعليه، فلا بد من التنبيه إلى الأخطار التي تزلزل كيان التقوى، نرى في بعض الأقوال أن التقوى تحول بين المرء وكثير من المعاصي، ولكنها بالنسبة إلى معاصي أخرى، ذوات الجاذبية الأقوى، لا تبلغ تلك المرحلة من الصيانة.

فمثلاً لا نجد في المقررات الدينية أن الاختلاء بأدوات اللصوصية، أو بوسائل شرب الخمر أو قتل النفس، حرام، فليس ثمة ما يمنع، مثلاً، المرء من أن يبيت في بيت خال يستطيع فيه أن يشرب الخمر، والعياذ بالله، دون مانع ولا رادع. إنما الإيمان والتقوى هما اللذان يحولان بينه وبين ذلك. ولكن في حالة الغريزة الجنسية، مثلاً، وهي ذات جاذبية أقوى، وإثارة أشد في النفس البشرية، فقد جردت التقوى من تلك الضمانة والحصانة، إذ يمنع الاختلاء مع ما قد يسبب التجاوز على العفة، وذلك لأن هذا من تلك الأخطار التي تستطيع أحياناً أن تخترق الحصار الذي يضرب حولها، مهما يكن منيعاً مستحكماً.

أثر التقوى وقيمتها:

ثمة موضوع آخر هو قيمة التقوى وأثرها: فبصرف النظر عما للتقوى من أثر في حياة الإنسان الأخروية، وكونها الطريق الوحيد للنجاة من الشقاء الأبدي، فإن لها في حياة الإنسان الدنيوية أثراً وقيمة كبيرين، فأمير المؤمنين عليه السلام الذي يستند في تعاليمه أكثر من غيره على التقوى والترغيب فيها، يورد الكثير من آثارها، ويعطي لفوائدها أحياناً عمومية عجيبة. من ذلك قوله: «**عتق من كلّ ملكة، ونجاة من كلّ هلكة**».

وفي الوقت نفسه يقول عنها إنّها: «**دواء داء قلوبكم وشفاء مرض أجسادكم وصلاح فساد صدوركم وطهور دنس نفوسكم**».

يجمع علي عليه السلام آلام البشر وابتلاءاتهم في مكان واحد، ويرى التقوى

تنفع فيها جميعاً. وفي الحقيقة لو إننا لم ننظر إلى التقوى من جانبها السلبي، من حيث الابتعاد والتجنب، بل لو عرفناها كما عرفها علي ﵇، لما وسعنا إلا أن نعترف بأنها واحدة من أركان حياة الإنسان، فرداً كان أم في المجتمع، ولولاها لتزلزت أركان الحياة.

تتضح قيمة شيء ما بمعرفة ما إذا كان هناك ما يمكن أن يقوم مقامه أم لا، إن التقوى حقيقة من حقائق الحياة، لأن شيئاً آخر لا يقوم مقامها، لا القوة، ولا كثرة القوانين، ولا أي شيء آخر.

إن من ابتلاءات عصرنا الحاضر هو موضوع كثرة القوانين والقرارات وتوالي تغييرها وتبديلها، فهم ما فتئوا يضعون القوانين المتتالية لأغراض خاصة، ويصدرون القرارات والتشريعات، ثم يرون أنهم لم يبلغوا ما يريدون، فيغيرون القوانين، أو يضعون لها الذيول، ويضيفون المواد ومع ذلك لا يحصل المطلوب. إن مما لا شك فيه هو أن القانون، بدوره، حقيقة من حقائق الحياة، ففضلاً عن القوانين الإلهية الكلية، يحتاج البشر إلى سلسلة من القوانين والقرارات المدنية.

ولكن ترى هل يمكن إصلاح المجتمع بمجرد وضع القوانين وتكثيرها؟ إن من وظيفة القانون أن يضع الحدود. ولا بد أن يملك الناس القدرة والإرادة على احترام تلك الحدود، تلكم هي ما أطلقوا عليها اسم التقوى، يقولون: ينبغي احترام القانون، وهذا صحيح، ولكن ما لم نحترم مبادىء التقوى، هل يجوز الكلام على احترام القانون؟

لنضرب بعض الأمثلة من الموضوعات المعاصرة:

في عصرنا هذا، كما تعلمون، عدد من المشكلات تطرح على صعيد رسمي، وتناشد الصحافة الناس أن يبدوا آراءهم بشأنها، ويقترحوا الحلول لها ومن جملة تلك المشكلات الملحَّة التي تطرح في هذه الأيام هي مشكلة تزايد حوادث الطلاق، ومسألة أخرى هي مسألة إصلاح الانتخابات، ومسألة ثالثة هي مسألة السياقة.

لست أزعم أنني مطلّع على أسباب تزايد الطلاق وإنني أستطيع تبيانها، إذ

لا شك في أن هنالك عوامل اجتماعية كثيرة. ولكن الذي أعلمه هو أن العامل الرئيس في ازدياد حوادث الطلاق هو غياب عنصر التقوى، فلو لم يضعف ميزان التقوى بين الناس، ولم تفتقد الروابط بين النساء والرجال، لما ازداد الطلاق بينهم. لا شك أن النواقص في الحياة القديمة كانت أكثر، والمشكلات فيها أعم، وإن المشكلات التي تواجه الأسرة اليوم كانت أكثر في السابق، ولكن عنصر الإيمان والتقوى كان يحل كثيراً من المشكلات يومئذٍ، وهذا ما أضعناه اليوم، وعلى الرغم من أن وسائل العيش المرفه أكثر توافراً من ذي قبل، فإن المشكلات التي نواجهها أكثر. وعلى هذا نسعى لحل مشكلة تزايد الطلاق عن طريق زيادة القيود القانونية على النساء والرجال، وعن طريق المحاكم، وعن طريق السلطة التنفيذية، وعن طريق تغيير القوانين أو تعديلها. وما إلى ذلك، وهذا أمر لن يحقق الهدف.

وفي موضوع الانتخابات يرى بعضهم أن علة فساد الانتخابات هي نقص قانون الانتخابات الذي وضع قبل نصف قرن، والذي لا يتلاءم ومقتضيات العصر.

وأنا لست بصدد الدفاع عن قانون الانتخابات، ففيه كثير من النواقص حتماً، ولكن ترى هل إنَّ سير الناس على ما يقوله القانون هو علة الفساد؟ أم أن علة الفساد هي عدم تطبيق حتى هذا القانون نفسه؟ فما من أحد يضع لنفسه حداً ولا يعترف لغيره بحق. هل يجيز هذا القانون أن يدخل شخص مدينة لم يره أهلها من قبل ولا يعرفونه، ولم يسمعوا باسمه أبداً، فيقول، مستنداً إلى القوة الغاشمة: أنا ممثلكم، رضيتم أم أبيتم؟ إن مفاسد من هذا القبيل لا يمكن إزالتها بالإكثار من القوانين، أو بتعديلها أو تبديلها.

إن الطريق الصحيح ينحصر في وعي الناس وإيمانهم وتقواهم.

وفي موضوع السياقة، هل حق أن العيب في سرعة السياقة ومخالفة الناس قوانين المرور يكمن في قلة هذه القوانين، أم في شيء آخر؟

إن في الدنيا اليوم مشكلات اجتماعية كثيرة تستلفت الانتباه قليلاً أو

كثيراً، ولطالما تطرح التساؤلات: لماذا تتزايد حوادث الطلاق؟ لماذا تكثر جرائم القتل والسرقة وغيرهما؟ لماذا تفشئ الغش والخداع في معاملاتنا السوقية عموماً؟ لماذا انتشرت الفحشاء؟ وأمثالها.

لا بد من اعتبار أن ضعف قوة الإيمان وانهيار سياج التقوى من أهم العوامل المؤدية إلى هذه المفاسد.

والأعجب من ذلك أن بعضهم لا يني يطرح هذه التساؤلات، ويكتب عنها، ولكنه لافتقاره هو نفسه إلى عامل الإيمان والتقوى، يتذرع بأسباب وعوامل مختلفة ليجتث أصول هذه التساؤلات من روح الناس، ويقودهم إلى الهرج والمرج الأخلاقي، وهدم بناء التقوى، والقضاء على الحصانة التَّقَوية. فإذا لم يكن ثمة إيمان، ولا تقوى إلهية، والعياذ بالله، فقد يقول الطرف الآخر: لماذا لا أسرق؟ لماذا لا أقتل؟ لماذا لا أغش؟ لماذا؟ لماذا؟.

التقوى والصحة:

قال أمير المؤمنين عليه السلام عن التقوى إنَّها: «شفاء مرض أجسادكم» ولعلكم يخطر لكم أن تسألوا: ما الرابط بين التقوى، وهي أمر روحي ومعنوي، وسلامة الجسم؟ نقول: ليست التقوى بالطبع قرصاً تبتلعه ولا مرهماً تتداوى به، ولكنك إن افتقدت التقوى فقد افتقدت المستشفى الجيد والطبيب الجيد، والممرض الجيد، والدواء الجيد. ومن دون التقوى لا يقدر المرء على الحفاظ على سلامته وصحته. إن التقي المقتنع بحدوده، الراضي بحقوقه، يملك روحاً أكثر اطمئناناً وأعصاباً أهدأ، وقلباً أسلم، لا تشغله الأطماع: ماذا يأخذ، وماذا يغتصب، وماذا يسرق، ولا يعذبه الانغماس في الشهوة، فيطول عمره، إن سلامة الجسم، وسلامة الروح، والسلامة الاجتماعية ترتبط جميعها بالتقوى.

بقي عندي موضوعان مهمان آخران، أحدهما هو تأثير التقوى في تنوير البصيرة والقلب كما جاء في الآية الكريمة: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾[1].

---

(١) سورة الأنفال: الآية٢٩.

وهذا يعني البصيرة وإنها من آثار التقوى، ويمكن القول: إنَّ هذا هو المدخل إلى السلوك العرفاني.

والثاني من آثار التقوى الأخرى هو أنها تزيل عن التقي كل خوف ومضايقة، كما جاء في سورة الطلاق: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَـٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾﴾[1].

ولسوف نرجىء هذين الموضوعين، وموضوعات أخرى معهما إلى جلسة مقبلة، إن شاء الله.

(١) سورة الطلاق: الآية٢، ٥.

آثار التقوى

أثرا التقوى الكبيران:

وعدتكم في الكلمة السابقة أن أحدثكم عن أثرين مهمين للتقوى وردا في القرآن المجيد، وقلت: إنَّ هذين الأثرين هما أولاً: البصيرة والتبصر، حيث ورد في القرآن: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[1].

أي: إنَّ الله يهب المتقي موهبة التمييز والتشخيص. وفي آية أخرى يخرجه من المشكلات، ويحل له العقد، ويوسع عليه كل ضيق، فيقول في سورة الطلاق «الآية٢»: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ أي: إنَّ الله يهدي المتقين إلى طريق الخروج من الشدائد والصعاب. وفي السورة نفسها (الآية٤) يقول: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ أي: يسهل له أموره.

التقوى والبصيرة:

من حيث هذا الأثر الأول، لا بد لي أن أقول: إنَّه ليس آية من الآيات القرآنية فحسب، إنما هو من منطق الإسلام المسلّم به، كما أن هناك آيات قرآنية تنوّه بهذا الموضوع، وفي الأخبار الواردة عن النبي ﷺ، وعن الأئمة الأطهار عليهم السلام يرد ذكر هذا كثيراً. ولقد قلت في حديثي السابق: إنَّ هذا الموضوع هو المدخل إلى السيرة العرفانية.

---

(١) سورة الأنفال: الآية٢٩.

في نهاية آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[١] الخ وهي أطول آية في القرآن، ترد جملة ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[٢] وهذه الجملة يتمسك بها الذين ينحون منحىً صوفياً (عرفانياً)، ويقولون: إنَّ مجيء هاتين الجملتين متعاقبتين دلالة على أن للتقوى أثرها في أن يكون الإنسان موضع إفاضة علم الله.

ولقد جاء عن النبي ﷺ: «**جاهدوا أنفسكم على أهوائكم تحلّ قلوبكم الحكمة**»[٣] وثمة حديث نبوي آخر لا أتذكر أنني صادفته بنصه في كتب الحديث، ولكنه مشهور ووارد في سائر الكتب الأخرى، جاء فيه: «**من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**»[٤].

وهذا المضمون نفسه، وإن لم يكن بالألفاظ نفسها، يرد في (أصول الكافي)، في باب الإخلاص، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**ما أخلص العبد الإيمان بالله عزَّ وجلَّ أربعين يوماً** ـ أو قال: **ما أجل عبد ذكر الله عزَّ وجلَّ أربعين يوماً** ـ **إلاَّ زهَّده الله عزَّ وجلَّ في الدُّنيا وبصَّره داءها ودواءها فأثبت الحكمة في قلبه وأنطق بها لسانه**».

وللشاعر حافظ بيتان من الشعر يرد فيهما هذا المعنى، إذ يقول:

شنيدم رهروى در سر زميني همى گفت اين معما باقريني
كه اى صوفى شراب آنگه شود صاف كه در شيشه بماند اربعيني

ترجمة الشعر الفارسي:

(سمعت سائحاً في البلاد لا يفتأ يقول هذا اللغز لقرينه)
(يا أيها الصوفي، الخمر لا تصفو إلا إذا بقيت في الزجاجة أربعينا)

جاء في تفسير الميزان عن النبي ﷺ، أنه قال: «**لولا تكثير في كلامكم**

(١) سورة البقرة: الآية٢٨٢.
(٢) سورة البقرة: الآية٢٨٢.
(٣) ميزان الحكمة، ج١، ص٤٥٥ (دار الحديث، الطبعة الأولى، ٤مجلدات).
(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ص٧٤.

وتمريج في قلوبكم لرأيتم ما أرى ولسمعتم ما أسمع». و«التمريج»: من «مرج» بمعنى الأرض العاشبة ذات العلف التي لا يمنع عنها مختلف الحيوان للرعي، فالمقصود هو أن قلوبكم أشبه بتلك المراعي المفتوحة التي تسرح فيها كل أنواع الحيوانات، دون سياج أو باب يحول بينها وبين ذلك.

في حديث للإمام الصادق عليه السلام يقول: «**لولا أن الشَّياطين يحومون حول قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السَّماوات**»[١].

إن أمثال هذه الأحاديث كثيرة في أحاديثنا الدينية، وهي تنظر إلى التقوى والتطهر من الإثم كسبب من أسباب التبصر، وتشير إلى ذلك إما مباشرة أو تلميحاً، كأن تشير إلى تأثير اتباع الهوى والابتعاد عن التقوى في ظلام الروح وسواد القلب وانطفاء نور العقل.

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**من عشق شيئاً أعشى بصره، وأمرض قلبه**»[٢].

ويقول: «**عجب المرء بنفسه أحد حسَّاد عقله**»[٣].

أو يقول: «**أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع**»[٤].

إن هذا المنطق أمر مسلم به في المعارف الإسلامية، كما أنَّه يظهر في الآداب الإسلامية، العربية والفارسية، فقد اقتبسه الأدباء والفضلاء واستعملوه، ويمكن القول: إنَّ هذا المنطق يعد واحداً من دعائم الأدب الإسلامي، وعلى سبيل المثال نذكر قصيدة أبي الفتح البستي النونية المعروفة:

زيادة المرء في دنياه نقصان ... وربحه غير محض الخير خسران

وكل وجدانِ حظٍ لا ثبات له ... فإن معناه في التحقيق فقدان

فكن على الخير معواناً لذي أمل ... يرجو نداك فإن الحرّ معوان

---

(١) بحار الأنوا، ج٥٦، ص١٦٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٧.

(٣) نهج البلاغة، الحكم ٣١٢.

(٤) نهج البلاغة، الحكم٢١٩.

من كان للخير منّاعاً فليس له ... على الحقيقة أخوان وأخدان

أحسن إلى الناس تستعبد قلوبهم ... فطالما استعبد الإنسان إحسان

أما البيت الذي كنت أريد الاستشهاد به فهو:

هما رضيعا لبانٍ حكمة وتقى ... وساكنا وطنٍ: مال وطغيان

ولسعدي أيضاً كثير مثل ذلك، منه ما يقول فيه:

حقيقت سرائى است آراسته ... هواه وهوس گرد برخاسته

نبينى كه هر جا برخاست گرد ... نبيند نظر گرچه بيناست مرد

ترجمة الشعر الفارسي:

(الحقيقة منزل مزين ... والأهواء غبار ثائر)

(ألا ترى حيثما قام الغبار ... لا ترى العين وإن كانت مبصرة)

ويقول في گلستانه[1].

بدوزد شره ديده هوشمند ... در آرد طمع مرغ وماهى ببيند

ترجمة الشعر الفارسي:

(يخيط الشره عين الذكي ... والطمع يلقي الطير والسمك في الشباك)

ويقول حافظ:

جمال يار ندارد نقاب وپرده ولى ... غبار ره بنشان تا نظر توانى كرد

ترجمة الشعر الفارسي:

(جمال الحبيب لا يستره نقاب أو ستار ... ولكن سكّن غبار الطريق لكي ترى)

إن الآداب العربية والفارسية مليئة بأمثال هذه التعابير والبيانات.

وعليه فإن هذا أمر مسلم به من حيث الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية. بقي علينا أن نعالجه بالمنطق العلمي والفلسفي لنرى ما الذي يربط بين التقوى والبصيرة؟ كيف يمكن أن يكون للتقوى، وهي فضيلة أخلاقية تتعلق بسلوك

---

(١) ويقصد به ديوان حافظ الشيرازي المعروف بـ(گلستان حافظ). (المحقق).

الإنسان، أثر في جهاز عقل الإنسان وفكره وقدرته على الفصل والقضاء، وتهيء للإنسان أن ينال من الحكمة ما لايناله من دون التقوى؟

إنني ألاحظ على وجه الخصوص أن الكثيرين من الناس لا يصدقون صحة هذا الأمر، ويحسبونه من باب التخيل، ولا قيمة له عدا ما للشعر والخيال من قيمة.

أتذكَّرُ أنني قبل بضع سنين كنت أطالع كتاباً لواحد ممن يؤيدون الفلسفة المادية، وكان يهاجم هذه الفكرة بالذات ويسخر منها. كان يقول: وهل التقوى وجهاد النفس مبرد أو ورق صقل حتى تجعل الروح ناعمة صقيلة؟

التقوى والحكمة العملية:

لا بد لي أن أبدأ بالقول: إنَّ الحكمة التي نقول إنَّها وليدة التقوى. وتلك البصيرة المميزة التي يختص بها المتقون، إنما هي حكمة وبصيرة عمليتان.

يقسم الحكماء العقل إلى قسمين: العقل النظري والعقل العملي. وليس المقصود، بالطبع إنَّ هناك في امرىء قوتين عاقلتين، بل المقصود هو أن للقوة العاقلة نوعين من نتاج التفكير يختلفان عن بعضهما من حيث الأساس، وهما الأفكار والآراء النظرية، والأفكار والآراء العملية.

لسنا الآن في معرض الكلام على هذا البحث الفلسفي المتعلق بالفرق بين الأفكار والآراء النظرية والعملية، لأن ذلك وحده يقتضينا من الوقت ما يستغرق محاضرة خاصة، ولكننا نقول بصورة مجملة: إنَّ العقل النظري هو الذي تبنىٰ عليه العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة الإلهية، فهذه العلوم كلها تشترك في كون العقل يقوم فيها بإصدار الحكم والقضاء في واقعياتها، هل إنَّ الشيء الفلاني هو هكذا أم هكذا؟ وهل له هذا الأثر أم لا؟ وهل لهذا المعنى حقيقة أم لا حقيقة له؟ أما العقل العملي فهو الذي تبنى عليه العلوم الحياتية والعلوم الأخلاقية، وعلى حد قول القدماء، هو أساس علم الأخلاق وتدبير المنزل، وسياسة المدن، فالحكم في قضية واقعية، إن كانت كذا أو كذا، ليس من عمل العقل العملي، إنما مجال عمله هو الحكم فيما إذا كان عليَّ أن أعمل هذا

العمل أو أن أعمل ذاك؟ وهل أعمله هكذا أم هكذا؟ العقل العملي هو الذي يخلق لنا الصالح والطالح، الحسن والقبيح، ما ينبغي وما لا ينبغي، والأمر والنهي، وما إلى ذلك.

إن المسير الذي يختاره الإنسان في حياته يرتبط بطراز اشتغال العقل العملي وحكمه، ولا يتعلق هذا بالعقل النظري تعلقاً مباشراً.

إن ما يقال في الكتب الدينية عن أن التقوى تنور العقل وتفتح باب الحكمة على الإنسان، فإنَّه يتعلق بالعقل العملي، حسبما يظهر من مفهوم القول نفسه، أي إن الإنسان يكون من أثر التقوى أقدر على معرفة دائه ودوائه، وأبصر على اختيار سبيله في الحياة، وليس هذا من خصائص العقل النظري، ولا أعني إن للتقوى تأثيرها في العقل النظري بحيث إن صاحب التقوى يكون أقدر على فهم الدروس الرياضية والطبيعية وحل مشكلاتها، وحتى في الفلسفة الإلهية، من حيث جانبها الفلسفي المتعلق بالمنطق والاستدلال، وسعيها للقيام بعمليات استدلالية ووضع المقدمات العقلية للتوصل إلى نتائجها، فإن الأمر كذلك.

هنالك نوع آخر من المعارف الربوبية التي يكون فيها للتقوى والطهارة والمجاهدة أثرها، ولكن ليس فيها للعقل النظري ولا للإستدلال والفلسفة والمنطق وترتيب المقدمات للمسيرة الفكرية من النتيجة إلى المقدمة ومن المقدمة إلى النتيجة، أي أثر.

القصد هو: إنَّ القول: إنَّ التقوى تزيد الحكمة والبصيرة ليس من المسائل النظرية والعقل النظري. ولعل السبب في أن بعضهم يصعب عليه قبول هذا القول هو أنه يربطه بحدود العقل النظري التي يتوسع فيها.

أما من حيث العقل العملي فإنَّه لكذلك. ويمكن القول: إنَّ التجربة، قبل كل استدلال، هي الدليل عليه، لا شك أن للتقوى والطهارة وترويض النفس الأمَّارة أثراً في البصيرة ومساعدة العقل ولكن ليس بمعنى أن العقل هو المصباح وإن التقوى هي زينة، أو إن جهاز العقل يكون أشبه بمولد كهربائي ذي طاقة معينة، فتأتي التقوى لتزيد تلك الطاقة من حيث كميتها.

كلا ليس الأمر كهذا، بل هو شيء آخر، وللتوضيح نقول:

أعدى أعداء العقل:

يقول الإمام علي عليه السلام: «**أصدقاؤك ثلاثة، وأعداؤك ثلاثة. فأصدقاؤك: صديقك، وصديق صديقك، وعدو عدوِّك. وأعداؤك، وعدوك، وعدوّ صديقك، وصديق عدوِّك**».

كان غرضي من نقل هذا الكلام هو أن أحد أنواع الأصدقاء هو عدو العدو، إن سبب اعتبار عدو العدو صديقاً هو أنَّهُ يضعف العدو ويشله، وبذلك يعينك عليه. إن هذا هو ما يدخل في حساب قاعدة عدو العدو كالصديق، فتقوى عليه.

إن هذه القاعدة التي تصح في الأفراد، تصح في قوى الإنسان المعنوية. إن هذه القوى تؤثر بعضها في بعض، ويكون لها أحياناً تأثير مخالف يزيل مفعولها. وهذا ما لا يمكن إنكاره، فقد تنبه الناس، قديماً وحديثاً، إلى التضاد بين قوى الإنسان. ولهذا قصته المفصلة.

سر تأثير التقوى في البصيرة:

إن من الحالات التي تؤثر في العقل العملي عند الإنسان، أي في طراز التفكير العملي الذي يدل الإنسان على الحسن والسيء، الخير والشر، الصحيح والغلط، واللازم وغير اللازم، والوظيفة والتكليف، وما ينبغي الآن وما لا ينبغي، وأمثالها من المعاني، هي طغيان الهوى والأطماع ومشاعر الحقد والتعصب وأمثالها. وذلك لأن ميدان عمل العقل العملي عند الإنسان هو ميدان المشاعر والأهواء والشهوات نفسه، فلو خرجت هذه الأمور عن حد الاعتدال، وغدا الإنسان محكوماً لها، لا حاكماً عليها، عندئذ تصدر أوامرها في قبال أوامر العقل، وبإزاء نداء العقل تصرخ في هياج، فلا يعود الإنسان يسمع نداء عقله، إذ يثار أمام سراج العقل الغبار والدخان بحيث لا يستطيع سراج العقل أن ينفذ بنوره. إننا الآن في هذا الجو نتكلم ونسمع ونرى بوضوح لأن أحدنا هو الذي يتكلم والآخرون ساكتون يسمعون، والمصابيح تنشر نورها في كل

الأرجاء دون حائل لصفاء الجو وشفافيته. ولكن لو أن الآخرين أخذ كل منهم يتكلم مع المتكلم أو يغنّي بأعلى صوته، فلا شك في أن المتكلم نفسه لن يستطيع سماع ما يقول، ولو امتلأ جو المكان بالدخان والغبار لما استطاع أحد رؤية أحد، كما يقول الشاعر:

چون غرض آمد هنر بوشيده شد صد حجاب از دل بسوى ديده شد

ترجمة الشعر الفارسي:

(وإذ جاء الغرض أخفي الفن وأسدل مئة حجاب من القلب على العين)

ولنضرب لذلك مثلاً: طالب وهو عائد من المدرسة، يفكر في نفسه أنه يجب أن يراجع دروسه، فعليه أن يجلس ساعات عديدة يقرأ ويكتب، إذ لا شك أن اللامبالاة والكسل يؤديان إلى الرسوب والجهل والتأخر وآلاف أخرى من المصائب. هذا هو نداء عقله. وبإزاء هذا النداء قد يعلو نداء آخر ينبعث من الشهوة والرغبة في اللهو واللعب مع الأصدقاء، الأمر الذي لا يدعه مستريح البال. فمن البديهي ألا يستمع الطالب إلى نداء عقله إذا كان هذا النداء الآخر أقوى وأشد إلحاحاً عليه، فيلوي كشحاً من سراج الفطرة، ويقول لنفسه: فلنذهب للترويح عن النفس، ومن ثم نرى ما يكون، وعليه فإن وجود أمثال هذه الأهواء في النفس يضعف تأثير العقل ويمحوه. وبعبارة أخرى تناصب هذه الأهواء العقل العداء. وقد جاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**الهوى عدوّ العقل**». ويقول الإمام علي عليه السلام في العجب والزهو: «**عجب المرء بنفسه أحد حسَّاد عقله**».

وقال في الطمع: «**أكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع**».

يقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**أعدى عدوِّك نفسك التي بين جنبيك**» والسبب في أن نفسك هي أعدى أعدائك واضح، لأنها عدوة العقل الذي هو خير صديق للإنسان.

فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله: «**صديق كل امرىء عقله**».

فبالعقل يمكن الدفاع ضد كل عدو. فإذا ظهر عدو استطاع أن يسرق

العقل، فهذا أخطر الأعداء. وفي هذا يقول الشاعر صائب التبريزي شعراً يكاد يترجم هذا الحديث النبوي:

بستر راحت چه اندازيم بهر خواب خويش ما كه دل دشمني داريم در بهلوى خويش

ترجمة الشعر الفارسي:

(ما إعدادنا لفراش الراحة لأنفسنا وبين جنبينا قلب عدو لأنفسنا)

إذن لا بد من الانتباه إلى أن الحالات والقوى المعنوية في الإنسان، وبحكم تضادها والتزاحم فيما بينها، يكون تأثير كل منها مناقضاً لتأثير الأخرى، وقد يلغيه. وبعبارة أخرى، إن الواحدة منها تعادي الأخرى، ومن ذلك عداء الهوى للعقل.

من هنا يتضح معنى القول: إنَّ التقوى تقوّي العقل وتزيد في قوة البصيرة. فالتقوى ليست مبرداً، ولا هي أداة صقل، ولا زيت سراج. إن التقوى عدوة عدو العقل، من النوع الثالث من الصداقة التي أشار إليها علي عليه السلام.

فالتقوى تكبح جماح الهوى الذي هو عدو العقل، فتمنعه من إلغاء حكم العقل، وإثارة الغبار والدخان في وجهه. وما أجمل قول مولوي:

حس ها وانديشه بر آب صفا همچو خس بگرفته روى آب را

بس خس انبه بودبر چون حباب خس چه يكسو رفت بيدا گشت آب

چون كه تقوا بست دو دست هوا حق گشايد هر دو دست عقل را

ترجمة الشعر الفارسي:

(إن الأحاسيس والرغبات فوق صفاء النفس تغطيها، كالقش إذ يغطي سطح الماء)

(كثرة القش كانت كالحباب وإذا انزاح القش جانباً بدا الماء)

(كذلك إذا قيدت التقوى يدي الهوى يفك الحق من العقل كلتي يديه)

يتضح من ذلك أن للتقوى أثرها في نمط التفكير وفي نمط إصدار الأحكام عند الإنسان. إلاَّ أن أثرها هو الوقوف بوجه العدو، بحيث تكون يد العقل طليقة حرة: «**عتق من كلِّ ملكة**».

يضع الحكماء لهذا النوع من التأثير غير المباشر اصطلاح «الفاعل العرضي»، ويقولون: إنَّ الفاعل إما أن يكون فاعلاً بالذات، أو فاعلاً بالعرض. والفاعل بالذات هو الفاعل الذي يكون تأثيره صادراً عن ذاته مباشرة. والفاعل بالعرض هو الفاعل الذي يكون تأثيره سبباً في إيجاد علة، وهذه تكون علة عمل آخر، كأن تزيل مانعاً كان يحول دون قيام العلة الأولى بإيصال تأثيرها، ولكن البشر يكتفي بهذا لينسب الأثر إلى العلة المزيلة للمانع.

لو أن الإنسان شك في كلِّ الأمور فإنَّه لن يشك في أن انفعالات كالغضب، والشهوة، والطمع والحسد، والتعصب، والعجب، وأمثالها تحيل الإنسان إلى أعمى وأصم في حياته.

إن الإنسان في قبال الهوى أعمى وأصم. وهل من شك في أن من طبيعة البشر أن يعمى الإنسان عن رؤية ما فيه من عيوب؟ ولكنه يراها في غيره من الناس، مع أنه نفسه ألصق بتلك العيوب من غيره؟ فهل هذا العمى عن رؤية معايب النفس شيء غير العجب وحب الذات والغرور؟ أهناك تردد في أن أهل التقوى، الذين يجاهدون أخلاقياً فيغلبون العجب والطمع وسائر الرذائل النفسية، أكثر إدراكاً لما فيهم من عيوب؟ وهل ثمة ما هو أكثر للإنسان من علم وحكمة تعرفانه بنفسه وبعيوبه وبطرق إصلاحها؟

لو أتانا التوفيق لتطويع النفس الأمَّارة بالسوء بالتقوى لوضح عندئذ أمامنا طريق السعادة، ولزاد فهمنا، وإدراكنا، وتبصرنا، ولألهمنا العقل. حينئذ نعرف أن هذه الأمور لم تكن بذاك التعقيد الذي ظنَّناه، بل هي واضحة وجلية، إنما هي الجلبة والضوضاء التي تحول بيننا وبين سماعنا تعاليم العقل.

هل الذكاء غير العقل؟:

تصادف أحياناً أناساً أذكياء وشطاراً في المسائل العلمية، يسبقون أقرانهم، ولكن هؤلاء الأشخاص أنفسهم في حياتهم وفي انتخاب طريقهم تراهم تائهين متحيرين، بينما ترى المتخلفين عن أولئك في تلك العلوم، خيراً

منهم في رؤية مصالحهم الحياتية وتبصرهم، وعلى ذلك فقد قيل: إنَّ في الإنسان ذكاءً وعقلاً، وبعض أذكى، وبعض أعقل.

ولكننا في الحقيقة لا نملك قوتين: قوة الذكاء، وقوة العقل. إنما السبب الذي يجعل بعض الناس يحارون في قضاياهم العملية هو ما قلناه. فعلى أثر طغيان أعداء العقل أزيح تأثير العقل، وجالت الطفيليات دون سماع نصائح العقل. إنها الطفيليات التي تكثر في كيان أمثال هؤلاء الناس، وليس لأن في عقولهم شائبة أو نقصاً.

ذكرت في أول الكلام أن التقوى والجهاد الأخلاقي وطهارة الروح لا تأثير لها فيما يتعلق بالعقل النظري، وحتى الفلسفة الإلهية لا علاقة لها بهذه المعاني، وقلت في الوقت نفسه: إنَّ هذه المعاني لها تأثيرها، على نحو من الأنحاء، في تحصيل المعارف الإلهية، غير أن هذا كله يستوجب بحثاً مستقلاً أوفىٰ، نظراً لأن ما سبق ذكره كان مختصراً، لذلك لا بد من الرجوع إلى الموضوع مرة أخرى.

لقد توصل العارفون منذ القديم إلى أن في الإنسان، بالإضافة إلى قواه العقلية المدركة إحساساً آخر غامضاً، يمكن أن نطلق عليه اسم الاستلهام. وهذا ما يؤيده العلم الحديث أيضاً، إذ يقول: إنَّ في الإنسان حساً أصيلاً مستقلاً عن كل القوىٰ والإحساسات الأخرى، ولكنه موجود في الإنسان، على درجات متفاوتة من الضعف والقوة، وهو كغيره من الإحساسات البشرية، قابل للتربية والنمو. فالذي ينبغي لنا الآن هو معرفة ما ينمي هذه الملكة ويربيها.

إن ما يربي هذا الإحساس هو التقوى والطهارة والجهاد الأخلاقي ومجاهدة أهواء النفس، وهذا أمر لا يمكن إنكاره من حيث المنطق الديني ونظرته. إليكم بعض ما جاء في نهج البلاغة بهذا الشأن: «قد أحيا عقله وأمات نفسه، حتَّى دقَّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق، وسلك به السَّبيل، فتدافعته الأبواب إلى باب السَّلامة. يهدي به الله

من اتبع رضوانه سبل السَّلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم»[١].

التقوى وتلطيف الإحساسات:

إن للتقوى وطهارة النفس تأثيراً في مجالات أخرى، منها العواطف والإحساسات، فتزيد من رقتها ولطافتها.

أترى إن امرأً تقياً أزال عن نفسه كل شر وكل عمل قبيح، وتجنب الرياء، والملق، والعبودية، والنفاق، وحافظ على نقاء ضميره بالعزة، والمنعة، والحرية، واتجه إلى المعنويات دون الماديات. أترى امرأً هذا شأنه يمكن أن تتشابه عواطفه وإحساساته مع شخص غارق في الفحشاء والمنكر، ولا همَّ له سوى المادة؟ لا ريب في أن إحساسات الأول أرق وألطف، وتأثره بالجمال المعنوي أشد وأقوى، إنه يرى العالم رؤية أخرى وبجمال آخر، إنه يحس بالجمال العقلي الموجود في العالم إحساساً أعمق.

هنالك تساؤلات ترد من بعض الناس، يقولون: لماذا ليس لدينا الآن شعراء كالشعراء السابقين؟ لماذا لم نعد نرى ذلك اللطف وتلك الرقة اللذين كنا نحس بهما في شعر سعدي وحافظ، مثلاً، مع أن كل الأمور قد تقدمت وتحسنت، واتسعت العلوم والفنون والأفكار؟

إنّني أرىٰ ـ وأرجو ألاَّ يثير قولي شعراءنا المعاصرين ـ إنَّ هناك سبباً واحداً لهذا، وهو: إنَّ بالإضافة إلى الذوق الطبيعي والفكر الخلاق، لا بد من وجود رقة ولطافة وحساسية أخرى، وهذه لا تتوافر إلاَّ إذا ازداد توجه الإنسان للتقوى والمعنويات، وإلاَّ إذا تخلص من أسر الغضب والشهوات، وإلاَّ إذا كان حراً وصادقاً.

فإذا أصر بعضهم على إضفاء ما فيهم من التلوث والفساد على الشعراء الأحرار، لإبقاء هذه المسألة بغير حل، فإن الأمر مختلف؛ ولكنني أعتقد

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة٢٢٠.

شخصياً بأن الإنسان الفاسد الملوث مهما يكن مقدار ذكائه، فإنَّه يعجز عن إدراك الألطاف المعنوية والروحية، ويقصر عن الإتيان بمثل تلك المعاني الرقيقة التي نراها عند بعض آخر.

التقوى وقهر الشدائد:

أما أثر التقوى الثاني، فقد أشير إليه في القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ وبقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾. ويقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن أخذ بالتّقوى غربت عنه الشدائد بعد دنوها، واحلولت له الأمور بعد مرارتها، وانفرجت عنه الأمواج بعد تراكمها، وأسهلت له الصعاب بعد إنصابها».

هنا أيضاً يتبادر إلى الذهن سؤال عن الرابط بين التقوى كخصيصة روحية أخلاقية، وقهر المشكلات والشدائد الفعلية.

نوعا الشدائد والصعاب:

هنا لا بد لي من أن أبدأ القول: إنَّ الشدائد والصعاب التي يلاقيها الإنسان على نوعين:

النوع الأول: هو تلك المشكلات التي لا دخل لإرادة الإنسان في حدوثها، كأن يركب طائرة وإذا بها يصيبها العطب، أو أن عاصفة تضرب سفينته وهو عليها في عرض البحر، فيتهدده خطر الغرق، وأمثال ذلك من الأخطار التي قد تواجه الإنسان، بغير أن يتنبأ لها أو أن تكون له إرادة فيها.

والنوع الآخر من البلايا والمصائب: هي التي تتدخل فيها إرادة الإنسان، هل يلقي بنفسه فيها؟ وإذا ألقاها كيف يخرج منها؟ وما إلى ذلك، وهي بعبارة أخرى، مشكلات أخلاقية واجتماعية.

وعليه، فإن هنالك مسألتين: **الأولى**: تأثير التقوى في نجاة الإنسان من شدائد النوع الأول، **والثانية**: هي تأثير التقوى في نجاته من النوع الثاني.

أما من حيث النوع الأول، فلا أدري إن كان بيان القرآن يشمل النجاة من

هذه الشدائد أو لا يشملها. ليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود قانون طبيعي يكون ضماناً إلهياً، كاستجابة الدعاء مثلاً، إلاّ إن هناك عبارة في (نهج البلاغة) يمكن اعتبارها تفسيراً لهذا الأمر، وأقصد به النجاة من شدائد النوع الثاني، وهي ما ورد في الخطبة١٨١ حيث يقول عليه السلام:

«واعلموا أنَّه من يتق الله يجعل له مخرجاً من الفتن ونوراً من الظلم» والفتن هي البلايا السيئة الأخلاقية والاجتماعية.

إن شدائد النوع الأول نادرة الحدوث. غير أن أكثر المصائب والبلايا التي تصيب الإنسان وتجعل حياته مرة شقية، وتسلب منه كل سعادة دنيوية وأخروية، هي تلك النوائب الأخلاقية ـ الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن منشأ معظم مصائب الإنسان هو الإنسان نفسه، وإن المرء أعدى أعداء نفسه «**أعدى عدوِّك نفسك التي بين جنبيك**» فالمرء هو الذي يعين مصيره، وسلوكنا في أغلبه معاد لأنفسنا.

دشمن بدشمن نپسندد كه بى خرد بانفس خود كند بمراد هواى خويش

ترجمة الشعر الفارسي:

(العدو لا يرتضي لعدوه ما يفعله الجاهل بنفسه على وفق هواه)

إن معظم ما يصيبنا لم يأتنا من الخارج، وإنما نحن اصطنعناه لأنفسنا. وهذا ما لاحظته بنفسي في حياتي وحياة أشخاص كانوا تحت نظارتي. وعند أخذ هذه الأمور بنظر الاعتبار، نجد أثر التقوى كبيراً في إبعاد المرء عن الفتن، وإنه إذا وقع في شدَّة نجَّته التقوى منه. جاء في القرآن الكريم، في الآية٢٠١ من سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ٢٠١﴾.

وبهذا يكون **أثر التقوى الأول** هو التبصر والرؤية الواضحة، **وأثرها الثاني** هو النجاة من المهالك والشدائد، فهذه تظهر في الظلمة، ظلمة غبار المعاصي والآثام والأهواء، ولكن ما إن يسطع نور التقوى حتى يتبين الطريق السليم من

الطريق ذي المزالق، ويمكن تجنب الكثير من البلايا، وإذا ما ابتلي بها، فالتقي أقدر في ضوء تقواه على العثور على طريق الخلاص والنجاة.

وبصرف النظر عن كل هذه، فإن التقوى وصيانة النفس تكون سبباً في أن لا يهدر الإنسان قواه وطاقاته في مجالات اللغو واللهو والمحرمات، فيختزن قواه لوقت الشدة، وبديهي أن الرجل القوي، ذا الإرادة والشخصية، أقدر على اتخاذ القرارات الصائبة، وأنجح في النجاة من المهالك بمثل الفرق بين أن يبحث الإنسان عن طريق الخلاص في النور، أو أن يبحث عنه في الظلام. إنَّ احتفاظ المرء بقوته وطاقته وسيلة أخرى من الوسائل التي يهيؤها الله تعالى للإنسان.

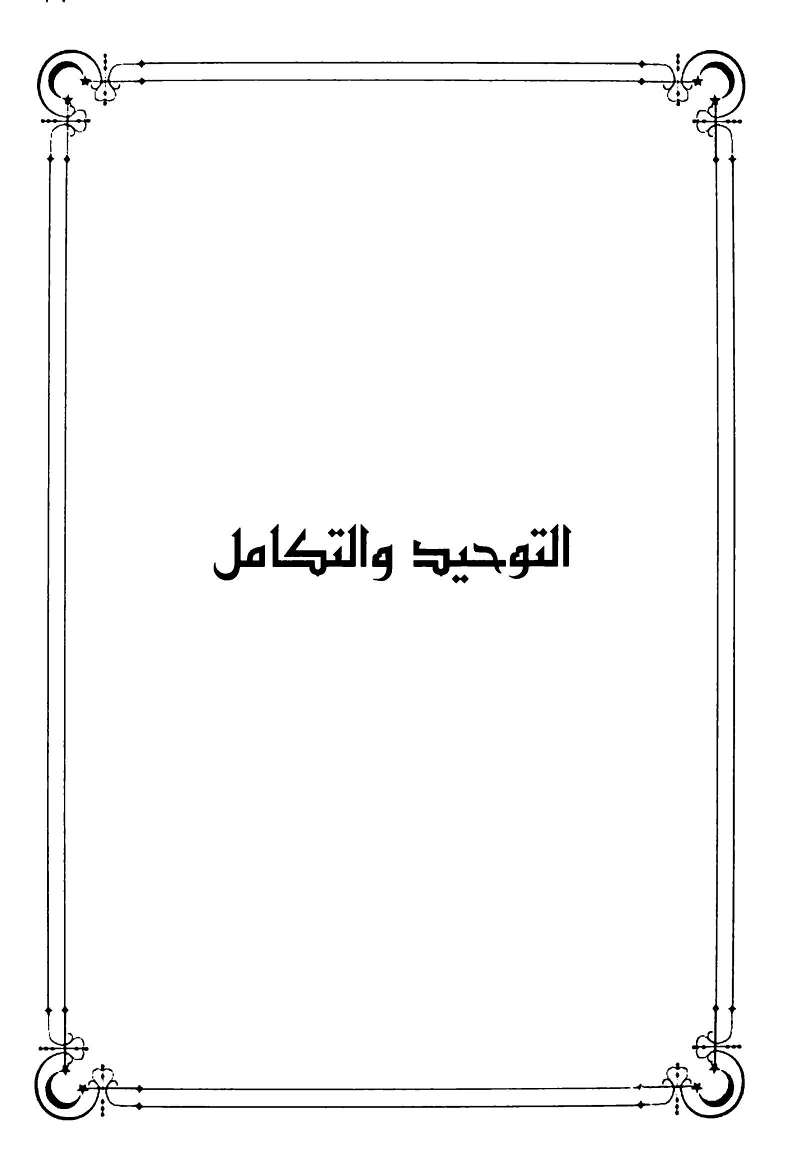
في أواخر سورة يوسف المباركة آية تعد بمنزلة العبرة المستقاة من تلك القصة العجيبة المثيرة. إن قصة يوسف معروفة للجميع. فعند اقتراب القصة من نهايتها، أي بعد أن يصبح يوسف عزيزاً لمصر، ويقدم عليه إخوته على أثر القحط الذي يصيب البلاد يطلبون الطعام، فيعرفهم يوسف من غير أن يعرفوه، ويستبقي معه بنيامين، أخاه من أمه. ثم يرجع إليه الأخوة مرة أخرى برؤوس مطأطأة يطلبون القمح بتذلل وتضرع. إن القرآن يصف حالتهم تلك خير وصف، إذ يقول: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَـٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾ لم يكن يوسف قد عرفهم بنفسه حتى ذلك الحين، وعندما أحب أن يعرفهم بنفسه: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَـٰهِلُونَ﴾. وما أن نطق بجملة ﴿مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ﴾ حتى انتفضوا و﴿قَالُوٓا۟ أَءِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ ۖ﴾ فرد عليهم و﴿قَالَ أَنَا۠ يُوسُفُ وَهَـٰذَآ أَخِى ۖ قَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْنَآ ۖ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾. إن ما تروني فيه من منزلة كان نتيجة التقوى والطهارة وصيانة النفس. أخذوني غلاماً، أخدم هذا وذاك، ولكنني لزمت التقوى، ووصل الأمر حداً بلغ بأعظم نساء مصر وأجملهن أن راودتني، أنا الشاب المجهول، عن نفسها، فعصمتني التقوى وأولتني حمايتها، فقلت: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ ۖ﴾ إن تقوى ذلك اليوم جعلتني عزيز مصر اليوم. التقوى والطهارة والصبر والنزاهة لا تضيع في هذه الدنيا،

وترفع الإنسان من حضيض الذلة إلى قمة العزة: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ فكأن القرآن قد جمع العبرة من قصة يوسف في هذه الآية، وهي: إنَّ العاقبة للتقوى، وأن التقوى تنجي المرء من المهالك والشدائد، وتوصله إلى أوج العزة. ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾. لا يواجه المتقون طريقاً مسدوداً، ولا فشلاً، في حياتهم.

عندما يقرأ الإنسان ما قاله أبو عبد الله عليه السلام لأهل بيته المحترمين، يأخذه العجب من هذه الثقة والاطمئنان اللذين يتحدث بهما. يا رب ما أروع هذه الروح! ما أشد هذا الإيمان! ما أقوى هذا الاطمئنان! ترى ما مرجع هذا الضمان الذي يقدمه؟ تقول الكتب: ثم إنه ودَّع ثانياً أهل بيته وقال: «استعدوا للبلاء، واعلموا أنَّ الله حافظكم وحاميكم، وسينجيكم من شرِّ الأعداء، ويجعل عاقبة أمركم إلى خير، ويعذّب أعاديكم بأنواع البلاء، ويعوضكم الله عن هذه البلية بأنواع النعم والكرامة، فلا تشكوا ولا تقولوا بألسنتكم ما ينقص من قدركم».

إن الاطمئنان الذي يتحدث به الحسين عليه السلام عن النصر النهائي، ويلقنه لأهل بيته ويستقيه من هذه الآية القرآنية التي تقول: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ والضمانة التي كان يعطيها لأهله هي من نوع اطمئنان يوسف الصديق وإيمانه عندما نال ثمرة تقواه، فأخذ يقول فرحاً: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ ولكن الامام الحسين عليه السلام، قبل أن تنتهي قصته ويبلغ إلى النتيجة كان يراهما رأي العين.

كانت كلمات الحسين تنفذ إلى قلوب أهل بيته كالسهام. لقد تحملوا الشدائد والأسر، ولكنهم ظلوا في كنف الصبر والتقوى، حتى وصلوا إلى ما ذكره الحسين لهم، ووعدهم الله به في قرآنه. وبعد فترة نلاحظ أن زينب الحوراء عليها السلام تورد كلمات الحسين نفسها في جمل جديدة مليئة بالاطمئنان وهي تخاطب يزيد بن معاوية قائلة: «فكِدْ كَيدَكَ واسْعَ سعْيَكَ ونَاصِبْ جَهْدَكَ، فوالله لن تَمْحُوَ ذِكْرَنا، ولن تُميتَ وَحْيَنَا، ولن تُدْرِكَ أمَدَنا، ولن يُدْحَضَ عَنْكَ عارُهَا».



التوحيد والتكامل

التوحيد والتكامل

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

التوحيد والتكامل:

بعد مقالتي (أصالة الروح) و(القرآن والحياة) ارتأينا أن نتناول (التوحيد والتكامل) باعتباره بحثاً مكمّلاً لما سبق.

ولكي يستوعب القارىء أهداف هذه المقالة ومراميها، يلزم أن يعيد إلى ذهنه ما ورد في المقالتين، ونحن، لكي نعين القارىء على ذلك، نورد هنا خلاصة مركزة للنتائج التي توصلنا إليها فيهما:

ذكرنا في مقالة «أصالة الروح» أن الحياة حقيقة تتحد بالمادة تحت ظروف معينة، من دون أن يحدث بين المادة والحياة نوع من «الثنائية» والازدواج بين حقيقتين تتعاونان فيما بينهما، وإنما تعتبر المادة والحياة مرحلتين من وجود واحد، ولكل مرحلة خصائصها الخاصة، فالمادة في مراحل تطورها وتكاملها تتحول إلى حياة، كالتحول الذي يطرأ على كل ناقص فيتقدم نحو تكامل أكبر، فوجود المادة الناقص الذي لا حياة فيه يتحول إلى وجود كامل ذي حياة، إن الحياة ليست من مخلوقات المادة التي لا حياة فيها، بل هي كمال وفعلية تضاف إلى المادة. فذرات المادة تخلو من الحياة ولا يمكن أن تهب الحياة،

ففاقد الشيء لا يعطيه. إنما خصيصة المادة هي الاستعداد والتقبل الذي يظهر تحت ظروف معينة، وليست لها خصيصة الإيجاد والإعطاء.

وبعبارة أخرى: لا تستطيع المادة خلق الحياة ومنحها، إن النظام الذي نشهده يسيطر على الأحياء من حيث ارتباطه بالمادة، إنما هو نظام الاستعداد للتقبل، ومن حيث ارتباطه بأفق أعلى، إنما هو نظام الخلق والإيجاد والتكوين.

وقلنا أيضاً: إنَّ العلم قد أثبت أن الحياة تثير في المادة تغييرات، وتتصرف فيها، وتسيطر عليها، وتجعلها تابعة لأوامرها، ولو كانت الحياة من مخلوقات المادة ونتائجها، لما كان من الممكن أن تكون المادة قادرة على التأثير في علة بدء خليقتها، وعلى أن تكون لها أي سيطرة أعلى وأرفع على سيطرة المادة التي لا حياة فيها، قلنا في تلك المقالة: إنَّ علماء الأحياء وعلماء النفس قد توصلوا ـ بغير أن يكون هدفهم البحث في أصالة الحياة ـ إلى حقائق تثبت أصالة الحياة، وحتى أن نظرية «بقاء الأصلح» التي يراها إنَّها أقرب إلى المادية، تؤيد عند التعمق فيها، أصالة الحياة.

في مقالة (القرآن والحياة) بيَّنا كيفية ارتباط الحياة بما وراء الطبيعة وبإرادة الله، وأشرنا إلى المنطق العجيب الذي يختص به القرآن بهذا الشأن، وقد ركزنا بحثنا في تلك المقالة على أمرين اثنين:

الأول: هو انتشار فكرة يهودية غير صحيحة عن الخلق والتكوين، تربط الخلق والتكوين بـ«الآن» دائماً، أي: إنَّها إذا أرادت أن تتصور مخلوقية العالم أو مخلوقية الحياة، يذهب تصورها إلى «الآن» الذي خرجنا فيه من العدم إلى الوجود، ومتى بدأ ذلك. وطبيعي، كما قلنا من قبل، أن القرآن لا يرى لـ«الآن» أي تدخل في الأمر.

والأمر الآخر الذي ذكر في تلك المقالة والذي يعتبر أساساً وجذراً للأمر الأوَّل هو: إنَّ طريقة تفكير جماعات كثيرة في مسألة التوحيد ومعرفة الله هي أنهم يحاولون تعريفه بطريقة سالبة، لا مثبتة، يحاولون البحث عنه في مجهولاتهم، لا في معلوماتهم، فإذا عجزوا عن تدبير علة حدث ما وبقيت

مجهولة عندهم، أسرعوا إلى القول بأن يد الله في الأمر، ولهذا فإنهم فيما يتعلق بكون العالم والحياة مخلوقين، يولون أهمية كبرى لـ«الآن» الأول الذي ظهر فيه العالم أو ظهرت فيه الحياة، وذلك لأن بدء الحياة والعالم أشد مجهولية عندهم من أي أثر آخر.

إن ذاك الفكر اليهودي من جهة، وهذا الفكر السلبي من جهة أخرى كانا السبب في أن يرتبط موضوع التوحيد بـ«الآن» من جهة، وبـ«العلل المجهولة للحوادث» من جهة أخرى، ومن الواضح إنَّ نتيجة هذين الارتباطين هي إنَّه إذا أصبح موضوع «الآن» الذي خلقت فيه الحياة أو العالم موضع شك، أو إذا أصبحت «العلل المجهولة للحوادث» معلومة تدريجياً، فإن قضية التوحيد ومعرفة الله ينتابها الشك والإنكار تدريجياً أيضاً.

أوضحنا في مقالة «القرآن والحياة» أن واحداً من مواضع إعجاز القرآن هو إننا لا نجد فيه أثراً لذاك الفكر اليهودي، ولا ذاك الأسلوب السلبي، على الرغم من أن هذين الانحرافين القائلين من الشيوع والانتشار بحيث أن أحداً لا يجد فكاكاً منهما، ما عدا القلة ممن ارتووا من معين القرآن الكريم.

إن نظرة دقيقة إلى التاريخ الفكري لفلاسفة ما قبل الإسلام، ولأكثر المتكلمين المسلمين ولجميع فلاسفة أوروبا الحديثة تؤيد صحة ما ذهبنا إليه، فيلزم القول، إذن: إن القرآن هو المعلم الوحيد الذي يتوصل إلى إثبات التوحيد برؤية الله في النظام الموجود والمشهود، وفي جريان العلل والمعلولات وسنن الخلق المستمر، وليس في بدء الخلق فحسب، وفي المعلومات الإيجابية لا المجهولات السلبية.

كانت هذه الخلاصة المركزة للمقالين المذكورين، ولا بد لمن يريد استيعاب هذه المفاهيم ألا يغفل عن تذكر هذه الخلاصة، وبهذا نستطيع أن نباشر بشرح موضوع «التوحيد والتكامل» الذي نحن بصدده:

إننا هنا لا نريد أن ندخل في موضوع التوحيد بصورة مباشرة، فنذكر أدلة التوحيد التي أوردها الفلاسفة والمتكلمون في كتبهم وما قيل وما يمكن أن يقال بشأنها، ولكن ـ على الرغم من أن هذا موضوع شيق، وكل امرىء يود بالطبع لو

أمكنه الاطلاع على ما تقوله الكتب السماوية في هذا الموضوع، وما يقوله الفلاسفة والمتكلمون عنه، ويتبين الاختلاف في التفكير الشرقي وفي التفكير الغربي ـ بهذا الخصوص ـ فإنَّنا لا نستطيع أن ننحرف عن الخط الذي التزمناه هنا وأن ندخل في تفصيلات مباشرة، ولعل التوفيق يحالفنا فنفرد لذلك فصلاً مستقلاً ندرج فيه التفصيلات اللازمة، بعد الانتهاء مما في يدنا، كما أننا لا نريد الخوض في بحث مستقل عن تكامل الكائنات الحيَّة، فنرتكب الخطأ نفسه الذي ارتكبه الآخرون، فأخذوا ـ باسم الدفاع عن التوحيد ـ يردون ويفندون أصول التكامل وقوانينه، وآخرون غير أولئك ممن كانوا يرون في مسائل الفلسفة المادية حربة موجهة إلى نظرية وجود الخالق، راحوا يفرضون قوانين التكامل غير المقطوع بها فرضاً بالصراخ والزعيق وذلك لأن أصل التوحيد وأصل التكامل في الطبيعة ـ كما سوف نبينه ـ في كل أشكاله، وحتى في التكامل النوعي في الكائنات الحيَّة، يؤيد بعضه بعضاً وهما متتامان، ولا يتنافيان ولا يختلفان، إن افتراض تنافي هذين الأصلين ناشىء عن الجهل وعدم المعرفة، ثم إن البحث في هذا الموضوع ليس من شؤون هذا الفريق ولا ذاك، بل هو من اختصاص العلماء الذين أفنوا أعمارهم في الدرس والتحقيق في هذا الأمر على وفق الأسلوب العلمي الصحيح، فهؤلاء هم الذين يحق لهم أن يبدوا وجهة نظرهم، قليلاً أو كثيراً، وإلى الحد الذي استطاعت شعلة العلم المرتعشة أن تنيره.

إن العلم في عصرنا الحاضر يرى أن مسألة تكامل الأنواع أمر مسلم به، والظاهر أن نظرية «التكامل التدريجي» التي قال بها فلاسفة اليونان القدامى، والتي سعى كلٌّ من (لا مارك) و(داروين) إلى إثباتها بالدلائل العلمية، تلك النظرية التي دفعت بالذين لعبوا بها أكثر من أصحابها أنفسهم إلى التفتيش عن أجداد الحمير وأجداد الإنسان ـ بل حتى أنهم قالوا: إنَّ الإنسان قد تحدر من القرد ـ قد انقرضت وحلت محلها نظرية أخرى هي نظرية «التكامل الدفعي».

إن البحث في هذا على أي حال، ملقى على عاتق علماء الحيوان، وعلى أتباع الفلسفة الإلهية أو الفلسفة المادية أن يروا إن كان ما يقوله العلم يطابق ما تقوله مبادئهم الفلسفية أم لا.

وعليه فإن هذه المقالة لا تبحث التوحيد، ولا التكامل بحثاً مستقلاً، وإنما هي تتمة لما قيل من قبل، وتتناول موضوع «علاقة التوحيد بالتكامل» أي: إننا نريد أن نعرف: هل إن هاتين الفكرتين متنافرتان أم متضامتان؟ فمثلاً، لو أن أحداً اقتنع بالتوحيد عن طريق الأدلة العقلية، فهل يستتبع ذلك أن ينكر تكامل الأحياء واشتقاق الأنواع؟ وإذا قال باشتقاق الأنواع، فهل يناقض ذلك اعتقاده بالتوحيد أم لا؟ وكذلك الأمر إذا قبل المرء بتكامل الأنواع، واقتنع بأن أنواع الأحياء قد اشتق بعضها من بعض بنحو من الأنحاء، فهل ينبغي له أن يرفض التوحيد، ويصبح من الماديين أم لا؟ هذا هو ما ترمي إليه هذه المقالة، وكل ما يذكر من أدلة التوحيد أو من قواعد التكامل، يقصد منه توضيح هذا الموضوع.

إن فكرة «تضاد التوحيد والتكامل» مثل فكرة «الربط بين الخلق والآن» وفكرة «معرفة الله بالطرق السلبية وفي المجهولات» واسعة الشيوع في العالم، حتى أنك لتجد نماذج عجيبة، ولا تصدق في تاريخ العلم والفلسفة في أوروبا حول هذا الموضوع، مما يدعو إلى أسف كل رجال الفكر المسلمين.

يتبين من دراسة تاريخ علم الأحياء وتاريخ العلوم العام في العصر الحاضر، أن الاعتقاد بهذا التضاد يسود الفكر العام، أو في الأقل، يسيطر على أغلب علماء أوروبا، الأمر الذي أدىٰ إلى غموض وانحراف عجيبين، وإن كان الغموض والانحراف اللذان أوجدهما الماديون لا يقلان عن ذلك.

وعليه فإنَّنا مضطرون، خلال بحثنا، أن نتطرق إلى هذا الانحراف الفكري لكي نقع على السبب الذي جعل نظرية التكامل تصطبغ، في هذا الاتجاه الفكري الجديد، بصبغة مادية مخالفة للألوهية. لماذا آمن هذان العدوان المخالفان لله بنظرية التكامل للألوهية؟ لماذا اعتبر التوحيد ومعرفة الله والقبول بأصل الخليقة مرادفاً لنظرية ثبات الأنواع؟ هل هناك ثمة تضاد منطقي بين فكرة التوحيد وفكرة التكامل، أم إنَّ هناك علة أو عللاً خاصة، أوجبت تصور وجود تضاد بين هاتين الفكرتين؟

لقد حاولت في معرض مطالعاتي لآثار العلماء المختصين بهذا الميدان،

أن أتوصل إلى جذور أفكارهم من فحوى أقوالهم، ومما يمكن أن يقرأ بين السطور، لكي أعرف ما الذي يدعو العالم الفلاني إلى اتباع أسلوب معين في استنتاجاته الفلسفية؟ ترى ما هي القوانين الموضوعة التي كان يراها في ذهنه أنها مسلم بها، ثم أبدىٰ رأيه على ضوئها؟ إنَّ السبب الرئيس في اختلاف وجهات النظر الفلسفية هو أن كل واحد من الفلاسفة يعتبر مجموعة من القوانين الموضوعة قواعد لا يعتورها الشك، ويفترض أنها لا بد أن تكون على المستوى نفسه من الثقة عند الآخرين، مع أن تلك القوانين الموضوعة قد لا تزيد عن مجرد انحرافات ومغالطات ليس غير.

إن ما استطعت أن ألتقطه من فحوى أقوال هؤلاء العلماء، ومن بين كلماتهم بهذا الخصوص، هو أن الباعث على تصور وجود تضاد بين فكرة التوحيد وفكرة التكامل، يأتي بالدرجة الأولى من شيوع تلك الفكرة اليهودية شيوعاً غريباً، وكذلك تلك الفكرة السلبية الأخرى التي تستقي منها الفكرة اليهودية. لو راجعنا كتب تاريخ العلوم، أو كتب علم الأحياء، مراجعة دقيقة أو إذا دققنا النظر في الكتب الفلسفية التي كتبت دفاعاً عن حرمة التوحيد ورداً على نظرية التكامل، أو التي كتبت دفاعاً عن «الآن» باسم المذهب المادي، لوجدنا ظل تلك الفكرة اليهودية يمتد في جميع النواحي. يبدو أن فكرة «معرفة الله بالطريقة السلبية» هي منشأ فكرة «ربط الخلق بالآن»، وفكرة «ربط الخلق بالآن» هي منشأ فكرة «تضاد التوحيد والتكامل».

لا شك أن الكثيرين ممن يحسنون الظن كثيراً بالفلسفة الأوروبية لن يتحملوا نسبة هذا الخطأ العظيم إليها في هذه المقالة، وعلى لسان كاتبها الذي ليس له صوت مسموع، بالطبع، إزاء كل الجلال والأبهة الأوروبية، ولكن الحق أحق أن يتبع، فجلال الحق وأبهته أعظم وأرفع.

لا بد لي أن أصطحب القارىء المحترم معي، لأنقل له نماذج يدرك منها كيف أن شبح ذلك الفكر اليهودي يطل من بين الأفكار والكلمات التي ينطق بها المعنيون بهذه البحوث.

في البدء يحسن بالقارىء أن يتذكر أن العلماء قد قضوا وقتاً طويلاً يبحثون في الكائن الحي، بما عنده من أعضاء وجوارح حالياً، هل كان يملكها منذ البدء؟، هل إنَّ هذه الأعضاء وبهذه الهيئة موجودة في بيضة المرأة أو في خلية نطفة الرجل ولكن مصغرة جداً، ومن ثم أخذ كل عضو ينمو ويكبر؟ أم إنَّ المادة التي هي مبدأ وجود أعضاء الكائن الحي، تكون أول الأمر بسيطة ورتيبة، ثم تأخذ بعد ذلك بالانقسام لتتحول إلى مختلف الأعضاء والجوارح؟ وإنه لمن دواعي العجب أن نقول: إنَّ غالبية العلماء في العصر الحديث ـ وليس في القرون الوسطى ـ ظلوا قرنين تقريباً يؤمنون بالرأي الأول.

من الجدير بالذكر هو: إنَّ هذا الاختلاف في وجهات النظر يكاد يكون هو نفسه الذي كان في الماضي بين أرسطو وبقراط وأتباعهما، كان بقراط يقول: إنَّ المني يخرج من جميع أجزاء الجسم، وبذلك ينشىء كل جزء عضواً من الأعضاء، أما أرسطو فكان يعتقد أن النطفة ليست متشابهة الأجزاء، ولكن لا يبدو من كلام بقراط أنه قال: إنَّ الإنسان موجود في النطفة بشكل مصغر جداً، وإنما مخالفوه هم الذين قالوا: إنَّ محتوى كلامه يوحي بذلك، وهذه تالية منطقية فاسدة، إلا أن علماء القرن السابع عشر وما بعده، قالوا بالتشكل السابق وبالفعلية السابقة.

لا شك أن القارىء المحترم يعلم أن واحدة من الروائع المحيرة في الخليقة، هي هذه الرائعة في أن تُخرج مادة بسيطة رتيبة ذات شكل غير معقد كائناً مختلفاً ذا أعضاء متنوعة شتى، إن خير شاهد ودليل على وجود هداية ربانية وتسخير إلهي هو هذا التنوع والتشكل، هذا التحول من البساطة إلى التركيب، من الرتابة الواحدة إلى التنوع، لقد جاء في القرآن الكريم:

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[1].

ويقول سعدي:

---

(١) سورة آل عمران: الآية٦.

دهد نطفة را صورتي چون برى كه كرده است بر آب صور تگرى؟

ترجمة الشعر بالعربية:

(يهب النطفة صورة كالملاك من ذا الذي رسم فوق الماء الصور؟)

كثير من علماء القرن السابع عشر اختلقوا نظرية «التشكيل السابق» بغير أي دليل علمي ولا تجارب، وزعموا أنه منذ بدء خلق نوع الإنسان، خلق جميع الأفراد بأعضاء وجوارح تامة التكوين، ولكن دقيقة جداً، في نطفة الإنسان الأول وانتقلت من جيل إلى جيل، وفي كل جيل تظهر طبقة وتبرز وتنمو.

يقول (بيير روسو) في (تاريخ العلوم) ص٣٨٨: «أعلن (ويليام هاري) سنة١٦٥١م قائلاً: «إن كل كائن يولد في بيضة واحدة، ولأجل إجراء التجارب قام بتشريح إناث الغزال التي كانت موجودة في حدائق (وينزر) على فترات معينة، واستطاع أن يختبر جنين الغزال في مراحل نموه المتعاقبة، بعد ذلك ببضع سنوات في ١٦٧٢م، قام العالم الهولندي (ركينه دوكراف) بإجراء تجارب مماثلة على الأرانب، وفي سنة١٦٨٩م قال (ماليبغي): إنه اختبر بيضة دجاجة قبل أن تنام عليها، واستطاع أن يرى شكل الفرخة فيها، كانت هذه التجارب بدء ظهور نظرية «التشكيل السابق» الخارقة للعادة، ثم استنتجوا من ذلك إنَّه بما أن تلك البيضة قبل اللقاح تضم كائناً كاملاً جاهزاً للنمو، فلا بد أن تكون في هذا الكائن بيوض، وفي كل منها كائن كامل، وإن هذه الكائنات الكاملة لا بد أن تضم في داخلها، كذلك، بيوضاً فيها كائنات كاملة، وهكذا.

فاستنتج (أسو أمردام) من ذلك أن في جسم (حواء)، طبقة بعد طبقة، بيوضاً هي الأجيال التالية، إلاَّ أن صوتاً مخالفاً ظهر بين هذا اللغط، كان هذا صوت (ليهونهوك) الذي في سنة ١٦٧٩م قد اكتشف (الأسبر ماتوزوئيد) أو بيضة الذكر، فراح يؤكد أن الكائن السابق الكامل الصنع ليس في البيضة، وإنما هو في الحيمن، وأيد هذا القول مؤسس أكاديمية العلوم في مونبلييه (فرانسوا دويلانتاد) قائلاً: إنَّ ذلك صحيح: «لأني وضعت حيمنة تحت المجهر واختبرتها، فرأيت إنساناً صغيراً يخرج من داخلها».

وبعد ذلك يستأنف (بيير روسو) كلامه فيقول: «ترى هل صدقوا هذا الكلام؟ نعم، لقد آمن علماء الأحياء بهذه السخرية الجريئة التي لا معنى لها، وأثير نقاش حاد حول ما إذا كان أصل البشر موجوداً في بيضة حواء، أم في حيمن آدم؟».

ثم يشير (بيير روسو) إلى معارضة بعض العلماء لنظرية (التشكيل السابق)، ويقول: «وهكذا نجد أن نظرية التشكيل السابق، التي أيدها علماء كبار، مثل (هالرو شارل بونه)، قد استهوت معظم كبار العلماء، حتى أن (كوويه) ـ عالم الأحياء الكبير الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ـ اعتبر نفسه من أنصار تلك النظرية».

إلا أن (بيير روسو) لا يشير بشيء إلى السبب الذي حمل أولئك العلماء على قبول هذه النظرية بغير دليل ولا معنى، ولكنه لا يزيد على القول: إنَّ هؤلاء العلماء قد آمنوا بتلك المزحة العديمة المعنى، ولا يقول لماذا وكيف، ولكن الذي يلفت النظر هو أن استيلاء هذه الفكرة الخيالية على العقول من القوة بحيث أن أحدهم يزعم أنه رأى هيئة الفرخة في بيضة لم تنم عليها دجاجة بعد. ويزعم الآخر أنه رأى في حيمن الرجل تحت المجهر آدمياً صغيراً كامل الخلقة يخرج منه.

نحن نعتقد أن سبب هذه النظرية هو تبرير قضية الخلق، فهم كانوا يريدون إثبات أن كل كائن حي هو من مخلوقات الله، حسن، لماذا افترضوا هذه الفرضية لإثبات أن كل إنسان، بل كل حيوان، في اليوم الأول الذي خلق فيه جده الأعلى، كان هو أيضاً موجوداً، كاملاً تام الصورة، ولكن بهيئة صغيرة جداً؟ ما هذا إلا ظل تلك الفكرة اليهودية التي كانت تهيمن على عقول الناس بغير أن يكونوا منتهين إلى ذلك.

والآن، ما أبعد الفرق بين هذه النظرية وتلك التي تقول: عندما تريد أن تكشف عن أن الله هو الخلاق: إن الله هو الذي يعطي المادة لا شكل لها ولا

لون وبسيطة رتيبة في الرحم، صوراً وأشكالاً متنوعة تدريجياً: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[1].

نموذج آخر: في كتب علم الأحياء أو الكتب الفلسفية، وحتى في الكتب الكلاسيكية، عندما يتطرقون إلى قضية أصل الحياة ومنشئها، وكيف ظهرت على الأرض، يذكرون نظريات لم يتأيد أي منهم علمياً حتى الآن، منها نظرية يطلقون عليها اسم «نظرية الخلق» وهي تقول: إنَّ كل نوع من أنواع الكائنات قد خلق منذ البدء تاماً كاملاً وبغير مقدمة، وهذا يؤدي حتماً إلى القول: إنَّه إذا كانت النظريات الأخرى صحيحة، فليس ثمة خلق في الأمر، فعلينا الآن أن نعرف ما الذي يوجب أن نقول: إنَّ الخلق يتحقق إذا كان ظهور الكائنات الحية فجأة وبغير مقدمات، وإذا لم يكن ظهورها هكذا، فلا يكون قد تحقق خلق وتكوين؟ ما الذي حمل مؤلفي تلك الكتب على أن يحملوا تلك الفكرة عن الخلق؟ أهناك سبب سوى تلك الفكرة اليهودية المتسلطة السائدة؟

في كتاب (نظريات التكامل) فصل يدور حول منشأ الحياة، جاء فيه، بعد المقدمة: «والآن نشرع في بيان نظريات كانت موضع اهتمام، وكانت مقبولة عند الناس في وقت ما» ثم يبدأ بذكر عدد من النظريات، منها مثلاً: نزول الكائن الحي الأول من إحدى السيارات إلى الأرض مصادفة، ونظرية التولد التلقائي، ونظرية الكائنات النارية، إلاَّ أن النظرية الأولى هي التي تسمى نظرية الخلق. مما يوحي بأنه يريد أن يقول: إذا كانت الأحياء تتولد تلقائياً، أي إنَّها تتولد من مادة غير حية، فليس ثمة خلق، أو إذا كان مبدأ الأحياء من أحد السيارات الأخرى فإن أحياء هذه الأرض ليست مخلوقة، إذ لا يمكن أن نقول: إنَّ كائنات الأرض من مخلوقات الله إلا إذا لم يقع أي من الأمور المذكورة، وإلا إذا ظهر الحي الأول بلا مقدمات. وعلى ذلك، فإن فكرة الخلق في عقول أولئك الكتاب الصغيرة، لا يمكن أن يكون لها معنى غير ذلك.

نموذج آخر: ذكر تاريخ علم الأحياء أن (كوويه)، عالم الأحياء الكبير في

---

(١) سورة آل عمران: الآية٦.

أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، والذي كان له نفوذ عجيب بين معاصريه، كان ينكر التطور التدريجي في الكائنات الحية، ولكن من جهة أخرى كانت دراسات العلماء للمتحجرات في الكائنات الحية، تدل على أن الحيوانات في أدوارها المختلفة لم تكن بشكل واحد متساوٍ، ولقد عرض (كوويه) نظريته وراح يدافع عنها، لقد كان يعتقد بحدوث سلسلة من التحولات الأرضية، وقال: إن الكائنات التي عاشت في أدوار الأرض التاريخية قد انقرضت على أثر كوارث طبيعية عامة، وعلى أثر ذلك خلق الله سكاناً جدداً للأرض أكمل من أولئك المنقرضين.

في عدد شهر (آذار سنة١٣٣٨هـ.ش) من مجلة (سخن) الصادرة في طهران مقالة بقلم أحد فضلاء طهران جاء فيها:

«بعد أن يقارن (كوويه) بين متحجرات الحيوانات القديمة، يتنبه إلى تكاملها التدريجي خلال الأدوار التي مرت على الأرض، كما أنه التفت إلى أن بنية حيوانات كل دور تشبه بنية حيوانات الأدوار السابقة، ولكنه لما كان يعتقد بثبوت الأنواع وعدم تكررها، فقد لجأ لتبرير وجهة نظره إلى نظرية (تخطيط الخلق) زاعماً أن هناك تخطيطاً عاماً في خلق الكائنات الحية، وأن هذا التخطيط يؤخذ بنظر الاعتبار عند كل خلق جديد، وإن هذا هو سبب التشابه الرئيس الذي نلاحظه بين أحياء الأدوار المختلفة».

وفي أماكن أخرى عدا هذه المقالة، كلما ورد ذكر نظرية (كوويه) في انفصال كائنات كل حقبة عن كائنات الحقب الأخرى، أطلقوا عليها اسم (الخلق المتوالي) وهي تسمية أطلقها (كوويه) على نظريته. وهنا يجب أن نسأل (كوويه)، أو أن نسأل أتباعه على الأقل: ما الذي حملهم على أن يتجهوا هذا الاتجاه في تفكيرهم، أي: لماذا يتصورون أن انعدام العلاقة بين أجيال الأحياء وانفصالها بعض عن بعض هو الذي يثبت مفهوم الخلق، وإنَّه في غير هذه الحالة لا يكون للخلق معنى؟

نموذج آخر: جاء في ص٧٠١ من (تاريخ العلوم): «عندما اعتقد أتباع

(داروين) بأنهم قد تمكنوا من حل مسألة أصل الإنسان والحيوان، ولما لم يكونوا يرون لقدرتهم العلمية حدوداً، اضطروا إلى مهاجمة مسألة أخرى، تلك المسألة التي اعتبرها (أميل دوبوا ريمون) (١٨١٨ـ١٨٩٦م) عالم الطبيعة الألماني وخليفة (جان مولو) ضمن مسائل العالم البيع وذلك في محاضرته التي ألقاها في أكاديمية العلوم ببرلين في١٨٨٠م، وهي: مسألة ظهور الحياة، لقد كانت هذه المسألة معقدة في الواقع، إذ لو تركنا جانباً مسألة خلق الكتاب المقدس ونظرية (كوويه) القائلة: إنَّ القدرة الإلهية قد خلقت مادة حياة من العدم، فلا بد لنا من أن نقول: إنَّ هذه المادة الحية قد ظهرت في الوجود تلقائياً، وبعبارة أخرى، نكون مضطرين للإذعان إلى اعتبار فكرة توالد الأحياء التلقائي، أي تلك النظرية التي حكم عليها (باستور) بالفناء باسم العلم التجريبي».

ثم يشير إلى النظرية التي عرضها الماديون لتفسير ظهور الحياة والتي دحضت، ويستطرد قائلاً:

«لا بد من الاعتراف أن هذه المسألة لم تتقدم بعد ذلك تقدماً كبيراً، وذلك لأن هناك سؤالاً دائماً يقول: كيف استطاعت المئات والآلاف من ذرات الكاربون والهيدروجين والآزوت والأوكسجين أن تتجمع لتكوين خلية حية؟ على كل حال، إنَّ ظهور الخلية الحية يرتبط بالمصادفة المطلقة وإنَّ هذه المصادفة خارقة للعادة إلى الحد الذي لا يمكن إلاَّ أن نطلق عليها اسم المعجزة. فهل يجب علينا أن نتكىء، مجبرين، على الخلق الإلهي؟ فيما أن العلم الإيجابي لا يقبل الخلق ولا التوالد التلقائي، فلا يبقى إلاَّ أن نتصور أن الأرض مزرعة للميكروبات، ولكن بذرة الحياة من أين وصلت إلى هذه المزرعة؟ . . ».

إن أقوال هذا العالم الكبير، الذي يقول: إنَّه يحيط بعلوم العالم منذ القديم وحتى العصر الحاضر إحاطة تامة، يجب أن تعاد قراءتها لنتفهم من أقواله طريقة تفكيره وتصوره للخلق ولله. إنه يرى أن العلم الإيجابي لا يتقبل الخلق ولا التوالد التلقائي، وله الحق في ذلك، لأن مفهومه للخلق لم يتأيد

علميّاً، وأنا أضيف قائلاً: إن التصور الذي يحمله (بيير روسو) وجميع العلماء من أمثاله عن معنى الخلق مستحيل وممتنع بحسب البراهين والأدلة الفلسفية التي لا يعتورها الشك، ولم يحدث منذ الأول ولن يحدث إلى الأبد، أن تصورهم ذاك مبني على المصادفة العشوائية، بينما الخلق الإلهي لا يكون إلاّ وفق سنن وقواعد ثابتة وقاطعة، سواء أكانت معلومة عندنا أم مجهولة.

هنا يبرز سؤالان: فقد يتصور القارىء المحترم أن (بيير روسو) والعلماء الآخرين هم لسان العلم، وإن ما قالوه هو آخر ما توصل إليه العلم، وعليه فإن هذا الاعتراض اعتراض على تقدم العلم.

أود أن أؤكد إنَّ ما ذكرته كنماذج كنت أقصد منه تبيان أن ما أظهر هذه النظريات بهذا الشكل وهذه الصورة لم يكن يستند على الملاحظات الثابتة والتجارب العينية، إذ إنَّه من الممكن التعبير عن التجارب العلمية بصورة أخرى، إنَّ تصور العلماء الخاص لمعنى الخلق ومفهومه، وطراز تفكيرهم الفلسفي الخاص المسيطر على عقولهم، أدى، طوال تاريخ العلم، إلى أن تعرض المسائل المذكورة بهذه الصورة التي يعرضونها بها، وبعبارة أخرى، إن ما يقوله (بيير روسو) مثلاً، ليس مجرد تاريخ للعلم ولا للملاحظات العينية، كما يزعم هو أو كما يراد أن يوحي به عنوان كتابه، بل هو مزيج من تاريخ العلم وتاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، حتى أن الجوانب المضحكة والمؤسفة فيه ترجع إلى تاريخ الفكر الفلسفي الأوروبي، لا إلى تاريخ العلوم الحديث. إذن، فإن طريقة التفكير الفلسفي عند علماء أورُوبا في معنى الخلق ومفهومه إنما هو نوع من ذاك التصور والتفكير اليهودي. وإن طراز تصورهم عن الله هو ذاك الطراز السلبي الذي ذكرناه في مقال (القرآن والحياة)، أي إنَّهم يبحثون عن الله في مجهولاتهم.

لا بد أن القارىء المحترم سوف يدرك من هذا السبب الذي أشاع المذهب المادي في أوروبا ذلك الشياع، إنَّ ذلك المنطق الغلط في الإلهيات، والذي كان قد استولى على عقول العلماء كافة، كان خليقاً بالهزيمة والاندحار منذ البدء.

إنني عندما أقرأ تاريخ العلم الحديث في القرون المتأخرة، ألاحظ الصبغة الخاصة التي يصبغها تفكير العلماء الفلسفي على مجرى العلم الطاهر النظيف، فينتابني الأسى والأسف، وأتمنى لو تعرَّف العلماء إلى ذلك الفكر الفلسفي الذي ترعرع في أحضان القرآن الكريم طوال أربعة عشر قرناً، معرفة تامة وصحيحة، إذن لما كدروا ماء العلم الصافي بذاك التفكير اليهودي، وإنه لمما يزيد في أساي وأسفي أن أرىٰ هؤلاء الشبان الذي تعرفوا إلى العلم قريباً ولم يتمكنوا بعد من اتقان التحليل، فيقرأون العلم ممزوجاً بذلك اللون من الفكر الملوث الذي يلوث أيضاً الكتب الفلسفية الجديدة وتواريخ العلوم وحتى في الكتب الكلاسيكية، فيستولي على تفكيرهم الاعتقاد بأن نظرية الخلق ووجود الله من النظريات التي أبطلتها سنوات من المشاهدات العلمية، ويحسبون أن نظرية الخلق والخالق من الأمور التي ولدت في ظلام تقاليد الآباء والأجداد ولكنها لا أثر لها تحت نور العلم والمعرفة.

أما السؤال الآخر الذي يمكن أن يخطر للقارىء المحترم فهو: إنَّ الأصل الذي يستند إليه تفكير العلماء الخاص هو ما جاء في سفر التكوين، وليس الفكر الفلسفي الخاص الذي نعبر عنه بالفكر اليهودي.

لا شك أن ما ورد في سفر التكوين كان له أثر كبير، إلاً أن الحد الأكثر الذي يمكن أن نقوله به هو: إنَّ طريقة الخلق في سفر التكوين قد ذكرت بطريقة خاصة. ولكن لم يأت في سفر التكوين إنَّه إذا خلقت الكائنات الحية بطريقة أخرى فلن يكون للخلق أي معنى، بل إنَّ طريقة التفكير في معنى الخلق ومفهومه ليس من الأمور التي يمكن لسفر التكوين أن يعرضها. إن طراز تفكير العلماء بهذا الشأن يبين لنا أن جميع العلماء، الإلهيين منهم والماديين، لم يكونوا قادرين على التفكير في معنى الخلق إلاً بتلك الطريقة.

نرى كذلك أنهم بعد أن رفضوا قبول أسلوب الخلق المذكور في سفر التكوين، لم يتغير طراز تفكيرهم في معنى الخلق، يتبين من ذلك أن هناك علة أخرى لذلك، وفي نظري أن تلك العلة هي انتشار ذلك الفكر الذي يختص باليهود والناشىء من علوم اليهود وكلامهم، لا من سفر التكوين، بالإضافة إلى

افتقارهم إلى أسلوب واضح ومنطقي صحيح في التفكير، كالذي يختص به الذين تلقوا تربيتهم على دروس القرآن الكريم.

جاء في مجلة (سخن) وفي العدد الذي سبقت إشارتنا إليه، وبعد ذكر نظرية (كوويه) في الكوارث، إنَّه:

«لا يخلو من الامتناع أن نقول: إنَّ (لوى اگاسيس) وهو أحد تلامذة (كوويه) وأتباعه ومن المعارضين لنظرية التكامل، لكي يتمكن من الملاءمة بين تطور الكائنات الحية وتكاملها، والتي يمكن ملاحظتها في المتحجرات، من جهة، ونظرية ثبوت الأنواع، من جهة أخرى، فإنَّه يلجأ إلى نظرية عجيبة فريدة في بابها، وهي عند التمحيص كفر محض، أگاسيس هذا يعزو سبب تكامل الأحياء في مرحلة من مراحلها بالنسبة إلى المراحل السابقة، أو بعبارة أخرى، أنه يعزو تكامل الأحياء التدريجي إلى التكامل الحاصل في فكر الخالق سبحانه منذ المراحل الأولى حتى الآن».

من هنا يمكن إدراك مدى تغلغل ذلك الفكر اليهودي ـ بشكل موضوع فلسفي وليس بشكل مبدأ تعبدي ديني ـ في العقول، بحيث أن تصور التكامل التدريجي في فكر الله كان أيسر على عقل العالم وأسهل هضماً، ترى هل في سفر التكوين شيء عن (الكوارث الطبيعية) وهل فيه أيضاً شيء عن التكامل التدريجي في علم الله ومعرفته؟



الشدائد والصعاب

الشدائد والصعاب

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

سبق أن قلت في محاضرة ماضية إنَّ من الأمور التي تؤدي إلى كمال النفس وتهذيبها، وصفاء الأخلاق، وإثارة الطاقات والقوى الكامنة في الإنسان، وتكون بمثابة قوة محركة لجهاز الوجود الإنساني، هي الشدائد والصعاب والمصائب، والآن أود أن أزيد ذلك توضيحاً.

الشدائد ألطاف الله:

كثيراً ما يرد في القرآن وفي الأحاديث أن الله قد ابتلى فلاناً من الأنبياء أو من عباده الصالحين بالشدائد، أو نقرأ أن الله يرسل البلايا والمصائب على من هم موضع لطفه ورحمته خاصة. أو إنَّ الشدائد والمصائب هدايا إلهية، من ذلك مثلاً الحديث الذي يقول: «إن الله يتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة»[١] أو الحديث الآخر القائل: «إن الله إذا أحبَّ عبداً غتَّهُ بالبلاءِ غتّاً»[٢]، أو الرواية التي مضمونها إنَّ الرسول الأكرم لم يكن يطعم من طعام من لم ير شدةً ولا مصيبةً، إذ كان يرى في ذلك علامة على بعد الشخص عن الله.

(١) الكافي ٢/ ٢٥٥.
(٢) الكافي ٢/ ٢٥٣.

وهنا بالطبع يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل: كيف يكون العبد موضع عطف الله ورحمته ورضاه ثم يقتضي ذلك أن يواجه هذا العبد الشدائد والمصائب؟ إن ما يتبع المحبة والعطف توافر الراحة والرفاه، لا الشدائد والمصائب. هنالك تعبير آخر يرد على لسان القرآن والسنة مما يثير سؤالاً آخر، وذلك هو تعبير (الامتحان) وأن الله يبتلي عباده بالشدائد ليمتحنهم، فما معنى هذا؟ أوليس الله عليماً ببواطن الناس حتى يمتحنهم ويزداد علماً بهم؟ أوليس القرآن هو القائل: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1] فما معنى الامتحان؟

الشدائد البناءة:

يسهل الرد على السؤالين المذكورين إذا عرفنا فلسفة البلايا والشدائد والمصائب وآثارها في كيان الإنسان، وإذا عرفنا أن الكثير من الكمالات لا يتحقق، إلاَّ إذا اصطدم الإنسان تحت حكم قانون الخليقة، بالشدائد والصعاب، وإلاَّ إذا حدث بينه وبينها احتكاك عنيف، وإلاَّ إذا برز في ميدان المبارزة والصراع مع الحوادث.

ولا يعني هذا إنَّ أثر الشدائد والمصائب هو مجرد ظهور جوهر الإنسان الأصيل، أي إنَّ لكل إنسان جوهره الأصيل المختفي كالمعدن تحت التراب، وأن الشدائد لاتفعل شيئاً سوى الكشف عن ذلك الجوهر فحسب، كلا، ليس الأمر كذلك، إنه أرفع من ذلك، فالشدائد والمصائب والبلايا تعمل أيضاً على تكامل الإنسان وتبديله وتغييره، إنها كالكيمياء التي تبدل المعدن من حال إلى حال، إنها بناءة، تخلق من الإنسان إنساناً آخر، تحيل الضعيف قوياً، والوضيع رفيعاً، والفج ناضجاً، إنها تنفي وتزيل الشوائب والصدأ، إنها تثير وتحرك وتشحذ الذكاء وترهف المشاعر، وتزيل الوهن والتراخي.

وعليه فلا يجوز اعتبارها سخطاً وغضباً، إنها لطف بهيئة سخط، وخير في صورة شر، ونعمة بمظهر نقمة.

---

(١) سورة يونس: الآية٦١.

وفي غضون ذلك، تكون العناصر ذوات الاستعداد الأكبر أكثر انتفاعاً بهذه الألطاف المرتدية رداء الغضب، النعم المتشبهة بالنقم. إن أشخاصاً من هذا القبيل لا يستفيدون مما يصيبهم من شدائد، فحسب، بل هم يطلبونها ويخلقونها، وهذا هو جواب السؤال الأول عن كيفية ابتلاء الله أحباءه بالبلاء.

الامتحان الإلهي:

أما السؤال الثاني عن معنى الامتحان في هذه الحالات، فإن جانباً من الجواب عنه قد ورد فيما سبق قوله.

إن وضع الشيء موضع الامتحان والاختبار يكون الهدف منه أحياناً تعريف الشيء المجهول، أي جعل المجهول معروفاً، فيتوسلون لتحقيق ذلك بما يعتبرونه ميزاناً أو مقياساً، مثلما يضعون بضاعة ما في الميزان ليعرفوا وزنها المجهول عندهم، فالميزان ليس سوى وسيلة للوزن، ولا أثر له إلاَّ في تحديد الوزن الحقيقي للجسم، فلا يزيد منه ولا ينقص، كذلك الحال في جميع الموازين والمقاييس. فميزان الحرارة يقوم بقياس درجة الحرارة في الجو أو في جسم الإنسان. والمتر يقيس لنا الطول فيعينه. وعلم المنطق، الذي يسمى علم الميزان أيضاً، يقيس لنا أشكال الاستدلال، فإذا ما حصل خلل أحياناً في صيغة الاستدلال، فإن القواعد المنطقية تكشف عن ذلك الخلل.

إذا كان معنى الامتحان هو استعمال الميزان والمقاييس لكشف المجهول فذلك لا يصح بالنسبة إلى الله.

إلا أن للإمتحان معنى آخر، وهو الانتقال من القوة إلى الفعل والتكامل، فالله الذي يمتحن بالبلايا والشدائد إنما يريد إيصال كل امرىء إلى ما يليق به من الكمال.

إن فلسفة الشدائد والبلايا ليست قياس الدرجة والكمية فحسب، بل إنها زيادة في الوزن، وارتفاع بالدرجة، وإكثار من الكمية، إن الله لا يمتحن لإظهار الوزن الحقيقي ودرجة معنوية كل فرد وشخصيته، إنما هو يفعل ذلك لكي يزداد وزن الشخص الحقيقي، وترتفع درجة معنويته وشخصيته. إنَّه تعالى لا يمتحن

ليعرف من يستحق الجنة ومن يستحق النار، بل إنه تعالى يبتلي الناس بالشدائد والمصائب لكي يتيح لمن يريد الجنة أن يهيء نفسه عن طريق هذه الشدائد والبلايا ليكون جديراً بدخول الجنة، والذي لا جدارة له يبقى في مكانه.

بعد أن ينصح الإمام علي عليه السلام والي البصرة، عثمان بن حنيف، في الرسالة التي بعث بها إليه بأنه ينبغي ألا يكون همه التنعم، وألا يغفل عن أداء واجبه، يشير إلى حياته البسيطة البعيدة عن الترف، وكيف أنه يقنع بخبز الشعير، ويبتعد عن كل تنعم ورفاه، ثم يقول: قد يصيب بعضهم العجب كيف أن علياً، بهذه الجشوبة من الطعام، يستطيع أن يقهر الشجعان من الأعداء وهو الذي لا بد أن يكون ضعيفاً جراء غذائه الزهيد؟ فيرد على أمثال هؤلاء ويقول: إنَّهم مخطئون. إن صلابة العيش لا تضعف القوى، بل إن التنعم وحب الترف هما اللذان يذهبان بالقوة، ويضرب على ذلك مثلاً بقوله: «ألا وإنَّ الشجرةَ البريَّةَ أصلبُ عوداً، والرَّواتعَ الخضرةَ أرقُّ جُلوداً، والنَّابتات العذيةَ أقوى وقوداً»[1]. فالرجال الذين عركتهم الأيام، وقوت عزائمهم المحن، وعانوا النصب والتعب، أقوى تحملاً وأشد تمكناً من الذين تعهدتهم الأيدي الحنون تزيل عنهم كل شقاء قبل أن يمتحنوا به. ثمة اختلاف بين طاقة باطنية تنبع من الداخل وتلك التي تستعين بقوة من الخارج، المهم هو أن تبرز طاقات البشر الداخلية التي لا حد لها ولا حصر.

يقول الإمام علي عليه السلام لا تقولوا: «اللهم إنّي أعوذُ بك من الفتنة» إذ ليس هناك من لا تواجهه المصائب والفتن، بل قولوا: «اللَّهم إني أعوذُ بك من مُضلاتِ الفتن»[2].

تربية الدلال:

كلما كانت المواجهة مع الشدائد أكبر، كان أثرها في التربية، والتكامل، والصقل، أعمق. أما تجنبها فله أثر معاكس. لهذا قال المختصون: إنَّ أشد

---

(١) نهج البلاغة، من كتاب له لعثمان بن حنيف الأنصاري (٤٥).
(٢) وسائل الشيعة (آل البيت): ٧/ ١٣٧.

العداء الذي يحيق بالأطفال والأحداث هو ذلك الذي يرتكبه الأبوان الجاهلان من باب المحبة والتعلق الشديد بأطفالهم، ويتمثل ذلك بالإسراف في تدليلهم، والحيلولة دون مواجهتهم للشدائد والصعاب، وتربيتهم على توافر كل أسباب الراحة والرفاه لهم، الأمر الذي يبني أطفالاً ضعافاً، فكأنهم قد نزعوا عن أبنائهم الأسلحة التي كانوا سيواجهون بها مشكلات الحياة، إنهم يربون أطفالهم بحيث أنهم ينهارون عند أول تغيير يطرأ على حالهم. كالذي يربي أطفاله دون أن يعلمهم السباحة أو حتى يسمح لهم بالدخول إلى الماء، وفجأة يرون أنفسهم في اليم يواجهون خطر الغرق. فالسباحة ليست من الأمور النظرية التي يمكن تعلمها بالجلوس في زاوية الغرفة ومطالعة الكتب عنها، إنها فن، وفن عملي، فلا بد من الدخول إلى الماء، وبذل الجهد هناك، والتعرض للغرق مرات حتى يتعلم المرء السباحة وينجي نفسه من الغرق.

ذكرت في بدء الكلام هذا الحديث: «إن الله إذا أحبَّ عبداً غتَّهُ بالبلاء غتّاً»[١] والغت بمعنى الغمس في الماء، أي: إنَّ الله إذا أحب العبد غمسه في الشدائد وألقاه فيها، فلماذا؟ لكي يتبين طريق الخروج منها، لكي يتعلم السباحة في محيط البلاء، فما من وسيلة أخرى غير ذلك. إن لطف الله ومحبته هي التي تضع الإنسان في مواجهة المشكلات، وهي التي تتيح للإنسان أن يتعلم السباحة في أقيانوس الحوادث ليخرج منها سالماً. إن ذلك، ولا شك دليل المحبة واللطف.

يقول علماء الحيوان: إنَّ أنواعاً من صغار الطير عندما ينمو عليها الريش، تخرج بها أمهاتها عن أعشاشها وترتفع بها في الفضاء، ثم تتركها تهوي لكي تسعى بنفسها لتعلم الطيران، فتروح الفرخة تضرب الهواء بأجنحتها حتى تتعب وتوشك أن ترتطم بالأرض، عندئذ تسرع إليها الأم وتفرش جناحها تحتها فتجنبها الموت المحقق، وتعيد التجربة وتحلق بالفرخة إلى أعلى، وتطلقها فتضرب الفرخة بأجنحتها وتعلو وتهبط حتى تتعب فتنجدها أمها، ومرة أخرى تتكرر التجربة حتى تشتد أجنحة الفرخة وتتقن التحليق والطيران.

---

(١) الكافي ٢/ ٢٥٥.

إن هذه الفطرة الطبيعية ينبغي أن تستخدم في تربية ابن آدم، فيعرض الطفل لمشكلات متناسبة يتعلم كيف يتقيها. ولكن أشرف المخلوقات هذا غالباً ما يفعل العكس تماماً، فالأغنياء يجنبون أبناءهم العمل وبذل الجهد، ظناً منهم أن العمل من شيم الفقراء، فيربون أطفالهم ضعفاء قليلي الخبرة والتحمل.

يقول (جان جاك روسو) في كتابه (أميل) بخصوص هذا النوع من التربية: «لو أن الناس ظلوا طول عمرهم في البلد الذي ولدوا فيه، ولو أن السنة كانت فصلاً واحداً فقط، ولو أن الناس لم يكونوا قادرين على تغيير مصائرهم، لما كان في هذه التربية الكثير مما يستوجب التقريع، بل لكانت جيدة في بعض جوانبها. ولكن إذا أخذنا التطورات السريعة في حياة البشر بنظر الاعتبار، فلا بد أن نقر بأن ليس هناك ما هو أشد خطأً وأكثر غباء من هذا اللون من التربية التي يربى عليه الأطفال، بإقفال الحجرات عليهم لئلا يقعوا، ويزرع الخدم والحشم حواليهم، فتكون النتيجة أن الطفل يهلك عند أول زلة».

ويضيف أيضاً: «إن بقي الجسم مرفهاً زمناً طويلاً فسدت الروح، إن من لا يعرف الألم والعذاب لا يعرف لذة الشفقة ولا حلاوة الرحمة. إن امرأ شأنه هذا ولا يتأثر قلبه بشيء، لا يكون جديراً بالمعاشرة بل يكون كالوحش بين الآدميين».

فلسفة الواجبات الشاقة:

إن العبادات والتمارين التي يتكرر ورودها في الشريعة الإسلامية المقدسة نوع من الرياضة الروحية وضرب من تحمل الشدائد والمصاعب، إذ إن بعض تلك العبادات صعب حقاً.

الجهاد واحد من العبادات، ومن الطبيعي أنه لا يأتلف مع التربية المدللة الخانعة. ينقل عن الرسول الكريم قوله: «مَن لم يغز ولم يحدّث نفسهُ بغزوٍ، ماتَ على شُعبةٍ من النفاق»[1]. وهناك أنواع من الحواجز الكدرة لا يزيلها غير الجهاد والصدام في ساحة الحرب، وثمة صفات خلقية لا تستبين إلاً في ميدان

(١) المنتهى (للعلامة الحلي)، كتاب الجهاد.

الوغى. فالشجاعة والإقدام إلى جانب الإنزواء للقراءة والدرس لا يظهران للعيان.

إن الحج، وهو عبادة من العبادات الأخرى، واجب على كل مستطيع أن يؤديه ولو مرة واحدة في حياته، وهو من العبادات التي لا تخلو من عناء ومشقة.

يقول علي عليه السلام: إن الله جعل البيت، الذي أوجب على الناس الطواف حوله، في بقعة من الأرض غير مستوية وغير معمورة من بقاع العالم. ولو شاء لجعله في مكان ذي حدائق غناء وأشجار مثمرة ومتنزهات سائغة. ولو فعل هذا لما كان هناك امتحان ولا اختبار ولا مشقة يتحملها العبد، فكان الناس يؤمون المكان للتنزه، فلا يتحقق الهدف المقدس من ذلك: «ولكنَّ الله يختبرُ عبادهُ بأنواعِ الشدائد ويعبّدهم بأنواع المجاهدِ ويبتليهمْ بضروبِ المكارِهِ إخراجاً للتكبرِ من قلوبهمْ وإسكاناً للتذلُل في نفوسهم وليجعلَ ذلكَ أبواباً فُتَّحاً إلى فضلهِ وأسباباً ذُلُلاً إلى عفوه»[1].

العسر والحرج:

وفي الختام أشير إلى نقطة واحدة، فقد تتساءلون: إذن لماذا يقال: إنَّه لا عسر ولا حرج ولا تكلف ومشقة في الإسلام؟

هذان موضوعان مختلفان، صحيح أن دساتير الشرع الإسلامي المقدس مبنية على عدم التكلف والحرج: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2] ولكن هذا لا يعني أن الإسلام قد أقام أسسه التربوية على تربية المدللين والضعفاء. فتربية أناس ضعفاء شيء، وعدم التعسير والإحراج في التكلفات الإسلامية شيء آخر.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة(١٩٢).

(٢) سورة الحج: الآية٧٨.



نظرة الدين إلى الدنيا

نظرة الدين إلى الدنيا

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع البحث هو الدنيا في نظر الدين. وبالطبع أننا نبحث الموضوع من حيث وجهة النظر الإسلامية، وخصوصاً من حيث المنطلق المنطقي الذي ينطلق منه القرآن، وهو منطق ينبغي توضيحه، لأن أول موضوع في الموعظة والنصيحة يجري على لسان الدين هو ذاك الذي يتناول الدنيا بالذم وبالابتعاد عنها، وتركها وعدم التمسك بها.

إن من يريد أن يصبح واعظاً يعظ الناس، فأول موضوع يتبادر إلى ذهنه هو أن يحفظ شيئاً من الشعر أو النثر في ذم الدنيا والزهد فيها، بحيث أن ما طرق سمع الناس من المواعظ لا يصل إلى المقدار الذي سمعه حول هذه الموعظة.

إن هذا الموضوع يرتبط بتربية الناس وأخلاقهم ونوع توجهاتهم نحو القضايا الحياتية، ولذلك فهو موضوع على جانب كبير من الأهمية. فإذا أمكن تفسيره تفسيراً معقولاً وجيداً، لكان له تأثير في تهذيب الأخلاق، وعزة النفس، وبعد النظر، والسعادة الفردية، وحسن الروابط الاجتماعية، أما إذا كان تفسيره سيئاً، فإنه سيكون مدعاة لتخدير الأعصاب، واللامبالاة، ومنشأ كل تعاسة فردية وشقاء اجتماعي.

الخطأ في تفسير الزهد وترك الدنيا:

إنه من باب المصادفة أن أصبح التفسير الثاني هو الأكثر رواجاً، وأنَّ الشعر أو النثر الذي ظهر في هذا الباب كان في الأغلب من هذا النوع الذي يخدر الإحساس. إن لهذا سببين اثنين: **الأول**: هو نفوذ بعض الأفكار والفلسفات التي كانت موجودة قبل الإسلام، والمبنيَّة على سوء الظن بالوجود وبالدنيا والأيَّام، وإن كل شيء في هذا العالم مبني على الشرّ. وهي أفكار انتشرت بين المسلمين بعد اختلاطهم بالأقوام الأخرىٰ.

والثاني: هو الحوادث التاريخيَّة المرَّة، والحوادث الاجتماعيَّة الخاصَّة التي وقعت خلال الأربعة عشر قرناً في المحيط الإسلامي، فكانت سبباً في خلق سوء الظن وانفصام الوشائج، وشيوع فلسفات مبنية علىٰ الشك وسوء الظن.

علينا الآن أن نرىٰ ما هو منطق القرآن بهذا الشأن؟ هل يمكن استخراج هذه الفلسفة السيئة الظن من القرآن؟ أم أنَّ القرآن يخلو من هذه الأفكار؟

الزهد في القرآن:

في الوقت الذي يتحدث فيه القرآن عن الدنيا علىٰ أنَّها حياة فانية لا تستحق أن يعتبرها الإنسان هدفاً نهائيَّاً له، يقول أيضاً: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[1].

وفي الوقت الذي لا يرىٰ القرآن الدنيا جديرة بأن تكون غاية آمال البشر، كذلك لا يرىٰ المخلوقات والموجودات من سماء وأرض وجبال ومحيطات وصحاري ونبات وحيوان وإنسان، وما هنالك من أنظمة وحركة ودوران كلّها باطلة وقبيحة وخطأ بل علىٰ العكس من ذلك يرىٰ هذا كلّه نظاماً حقاً، ويقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾[2] إنَّ القرآن يقسم بالموجودات

(١) سورة الكهف: الآية٤٦.
(٢) سورة الدخان: الآية٣٨.

وبالمخلوقات ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢﴾[(١)] و﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ۝٣﴾[(٢)] و﴿وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ۝١ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ۝٢﴾[(٣)] و﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[(٤)] ويقول سبحانه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[(٥)].

في الواقع إن سوء الظن بالخلق وبدوران العالم وبنظامه لا يتفق مع الفلسفة الإسلاميَّة، أي النواة المركزيَّة للفلسفة الإسلاميَّة، وهي التوحيد. فتلك النظريات إما أن تكون مبنية على أساس مادي ينكر وجود إله حق حكيم وعادل، وإما أن تكون قائمة على الثنائية أو الإزدواجية في الوجود، كما هي الحال في بعض الفلسفات التي تقول: إنَّ هناك أصلين أو مبدأين للوجود، أحدهما للخير، والآخر للشرّ.

إلاَّ أنَّ ديناً بني على التوحيد، وعلىٰ الاعتقاد بإله رحمن رحيم عليم حكيم، لا مكان فيه لأمثال هذه الأفكار، كما ورد في الكثير من آيات القرآن.

إن ما قيل عن فناء الدنيا وزوالها، تشبيهاً بالنبات الذي يخرج من الأرض على أثر مطر، فينمو ويخضَّر، ثم يصفرّ ويجف ويتلاشىٰ تدريجياً، إنما قد قيل لرفع قيمة الإنسان الذي ينبغي ألاَّ يجعل غايته وهمه ومنتهىٰ آماله أموراً مادية، فما من أمر دنيوي جدير بأن يكون هدفاً أعلىٰ. وليس في هذا ما يحملنا على القول: إنَّ الدنيا، بحد ذاتها شرّ وقبح.

ولذلك ما سمعنا أنَّ أحداً من علماء الإسلام قد حمل تلك المجموعة من الآيات علىٰ محمل سوء الظن بالكون ودوران الزمان والأيَّام.

---

(١) سورة الشمس: الآية١ـ٢.
(٢) سورة التين: الآية١ـ٣.
(٣) سورة العاديات: الآية١ـ٢.
(٤) سورة الشمس: الآية٧ـ٨.
(٥) سورة الملك: الآية٣.

هل التعلُّق بالدنيا مذموم:

جاء في بعض التفاسير التي فسرت بها تلك الآيات إنَّ مضمون هذه الآيات ليس ذماً للدنيا نفسها، لأنَّ الدنيا ما هي إلاَّ هذه الأشياء العينيَّة التي نراها في الأرض والسماء، وليس في أي من هذه شيء سيء، بل إنَّها جميعاً دلائل علىٰ قدرة الله وحكمته، فلا يمكن أن تكون سيئة، ولكن السيء والمذموم في الموضوع هو التعلُّق بهذه الأمور في الدنيا، لا الدنيا ذاتها، لقد قيل الكثير من الشعر والنثر في ذمّ حبّ الدنيا بحيث يخرج عن العدّ والإحصاء.

هذا تفسير كثير الشيوع، إذ لو سألت شخصاً عن معنىٰ كون الدنيا مذمومة، لقال لك: إنَّ معنىٰ ذلك هو: إنَّ حبَّ الدنيا هو المذموم، لا الدنيا ذاتها، إذ لو كانت هي المذمومة لما خلقها الله.

لو أنَّنا أمعنَّا النظر في هذا التفسير ـ على الرغم من شهرته وأخذه مأخذ الأمور المسلم بها ـ لرأينا أنَّه لا يخلو من بعض التحفظ، بل قد يكون علىٰ شيء من التباين مع القرآن نفسه.

من ذلك، مثلاً علينا أن نعرف إن كانت علاقة الإنسان بالدنيا علاقة فطريَّة وطبيعيَّة، أي هل إنَّ هذه العلاقة كامنة في غريزة البشر وجبلته؟ أم إنَّها مكتسبة فيه فيما بعد بسبب عوامل وظروف خاصَّة، كالعادة، أو التلقين، أو أي عامل آخر؟ فالوالدان متعلقان بأبنائهما، والأبناء بوالديهم، والذكر والأنثىٰ يتعلق بعضهما ببعض. وكلُّ الناس يحبون المال والثروة، والجاه والاحترام، وكثيراً من الأمور الأخرىٰ.

فهل هذه العلاقات طبيعيَّة وفطريَّة، أم إنَّها مكتسبة من أثر سوء التربية؟.

لا شكَّ إنَّها علاقات طبيعيَّة فطريَّة، فكيف يمكن أن تكون مذمومة، وأن يكون علىٰ الإنسان أن يتجنبها ويزيلها عن نفسه؟ فكما أنَّنا لا يمكن أن نقول: إنَّ المخلوقات والموجودات، الخارجة عن وجود الإنسان شرّ ولا حكمة فيها، وكما أنَّ أي عضو من أعضاء الإنسان وجوارحه لا يكون خلواً من الحكمة، حتىٰ الشعيرة الدمويَّة والعضو الصغير، وحتى الشعرة الواحدة لا يمكن أن

نقول: إنَّها زائدة وعبث، كذلك الأمر في القوى والغرائز وأجهزة الإنسان الروحيَّة، في الميول والرغبات، فما من رغبة أو ميل فطري في الإنسان إلاَّ ولوجوده حكمة وهدف أو قصد، إنَّ لكل هذه الأمور حكمتها: العلاقة بالأولاد، بالأبوين، بالزوج، بالمال، بالثروة، بالجاه والرفعة، بالتقدم علىٰ الآخرين. إنَّ لكلّ من هذه حكمته الكبيرة، إذ لولاها لانهار أساس حياة البشر.

ثمَّ إن القرآن نفسه يذكر هذه الألوان من العلاقة والحب علىٰ أنَّها من دلائل حكمة الله تعالى، من ذلك مثلاً في سورة (الروم)، حيث يشير إلى خلق البشر، والنوم، وأمور أخرىٰ، ثمَّ يردفها بقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾[١]. لو كان حبُّ الزوج سيِّئاً، لما ورد ذكره في هذه الآية على أنَّه من آيات الله ومن تدابيره الحكيمة.

فلا شك إذن في أنَّ هذه العلاقة كامنة في طبيعة الناس، ومن الواضح إنَّ هذه العلاقة مقدمة ووسيلة ليبقىٰ سير الدنيا ونظام دورانها محفوظاً، إذ لولا هذه العلاقة، لما استدام تواتر الأجيال، ولما تقدمت حياة البشر وحضارتهم، ولما نشطت حركة العمل والتكسب، بل لما بقي إنسان علىٰ وجه الأرض.

طرق الحل:

هذان تفسيران للنظر إلى الدنيا، أحدهما نظرة الذين يرون الدنيا بلذاتها عالم شرّ وفساد وخراب، والآخر نظرة الذين لا يرون الدنيا مذمومة، بل إنَّ حبَّها هو المذموم.

أمَّا الذين ينظرون إلى الدنيا والوجود كلِّه نظرة سوء ظن، ويرون الحياة والوجود شرَّاً كلَّه وفساداً، دون أن يكون عندهم طريق لنجاة البشر من التعاسة غير البوهيمية والانتحار، فإنَّ حديثهم لأسخف حديث، وإن حظهم لأتعس حظّ، إن مثلهم، كما يقول (ويليام جيمز) مثل الجرذ في المصيدة، عليه أن يئن

(١) سورة الروم: الآية٢١.

ويتوجع. أما الذين قالوا: إن الدنيا ليست مذمومة بذاتها، وإنَّما التعلق بها هو المذموم، فإنهم يقولون أيضاً: ليس الحال أن نشقىٰ ونتعذَّب أبداً، وإنما الطريق إلى سعادة الإنسان وخلاصه من التعاسة هو مكافحة هذه العلائق واقتلاعها من جذورها، وعندئذ يتحرر الإنسان من مخالب الشرّ ويحتضن السعادة بين ذراعيه.

في الرد على هذه الجماعة ينبغي أن نقول: إنَّه، فضلاً عن أنَّ هذه الغرائز والطبائع الفطريَّة الكامنة في النفس غير قابلة للاقتلاع والقمع ـ وهذا ما يؤيده علماء النفس والفلاسفة المحدثون ـ وإنَّ أكثر ما يستطاع هو ترويضها وكبتها ودفعها بعيداً إلى أغوار العقل الباطني، ولكنها سوف تظهر مرَّة أخرىٰ بصورة أخطر عن طريق مجرىٰ آخر، مسببة أمراضاً نفسيَّة وعصبيَّة. أقول، بصرف النظر عن كلِّ هذه، فإنَّ لاقتلاع جذور هذه الغرائز من الضرر أضعافاً مضاعفة، إنَّه كما لو قطعت يداً أو رجلاً أو جدعت أنفاً أو أي عضو من أعضاء الجسم.

إنَّ لكلِّ غريزة أو اتجاه فطري قوَّة في كيان الإنسان، غرزت فيه للقيام بعمل أو بحركة، ليس في خلقة الإنسان عبث.

فما ذريعتنا للقضاء على مركز هذه القوَّة وتدميره؟

منطق القرآن:

يستفاد من القرآن الكريم إنَّ أي تعلّق أو حبّ بالكائنات أمر مذموم، إلاَّ أنَّه لا يقول: إنَّ طريق علاج ذلك هو كبح ذلك وقمعه، فهذا أمر آخر وله طريق آخر للعلاج.

إن ما يذمه القرآن هو التعلُّق، أو الارتباط، أو الولع، أو الرضا بالأمور الماديَّة الدنيويَّة، فيقول: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾[1]. أي صحيح إنَّ الثروة والأولاد من مباهج الحياة،

---

(١) سورة الكهف: الآية٤٦.

إلاَّ أن الأعمال الصالحة الباقية أفضل عند الله ثواباً، لأنَّها هي هدف الإنسان والمثل الذي يصبو إليه، فالكلام إذن على الغاية، والنموذج المثالي المطلوب.

يصف القرآن أهل الدنيا هكذا: ﴿ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ﴾[١]. الكلام في هذه الآية يتناول مذموميَّة الرضا بالماديات والاكتفاء بها والركون إليها، هذا هو الوصف المذموم لأهل الدنيا.

أو يقول: ﴿فَأَعۡرِضۡ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكۡرِنَا وَلَمۡ يُرِدۡ إِلَّا ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ۝٢٩ ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِۚ﴾[٢]. أي لا تلتفت إلى الذين لا يلتفتون إلى القرآن، ولا يريدون شيئاً غير الدنيا، لأن إدراكهم سطحي قشري. ومرَّة أخرى يكون الحديث هنا عن الذين لا يبغون غير الدنيا، ولا هدف لهم سواها، فلا يتجاوز تفكيرهم مستوىٰ الماديَّات.

أو يقول: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾[٣].

هاهنا الكلام أيضاً لا يتناول الرغبات الطبيعيَّة الصرف، بل يتناول جانباً أدقّ من حيث إضفاء الناس أهميَّة أكبر وجمالاً أحلىٰ علىٰ بعض الشهوات بما لا تستحقه، فانشغل بها الفرد وافتتن حتى حسبها هي المطلوب الأسمىٰ.

أو يقول: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾[٤]، أكلَّ هذه الآيات تنقد القناعة والرضا والاكتفاء بالعلائق الدنيوية.

هنالك فرق بين أن يحب المرء المال والأولاد وسائر شؤون الدنيا، وأن يكتفي بها ويرتضيها ويجعلها غاية آماله وأقصىٰ ما يستهدفه. عندما تكون نقطة

---

(١) سورة يونس: الآية٧.
(٢) سورة النجم: الآية٢٩ـ٣٠.
(٣) سورة آل عمران: الآية١٤.
(٤) سورة التوبة: الآية٣٨.

الهدف هي الحيلولة دون حصر البشر وتحديدهم بالعلائق والروابط الماديَّة، لا يكون طريق الوصول إلى ذلك هو كبح العلائق الطبيعيَّة في الإنسان، وقمعها وإخفات صوتها وطاقتها، بل الطريق الأمثل هو تحرير مجموعة أخرىٰ من العلائق، ومنحها حريَّة الحريَّة، وهي تلك المجموعة التي تأتي بعد العلائق الجسديَّة الماديَّة، وهي تستوجب التحريك والإحياء.

وعليه فإنَّ حقيقة الأمر هي أن التعاليم الدينيَّة تعمل علىٰ إيجاد مشاعر أسمى في الإنسان، وهي مشاعر موجودة في فطرة الإنسان وغرائزه. ولما كانت هذه أسمىٰ وأرفع مقاماً، وتستقي من مكانة الإنسان الرفيعة، فإنَّها أحوج إلى الإيقاظ والتحريك والإحياء، إنها مشاعر تتعلق بالمعنويات.

كل علاقة من العلائق عين تنبع من روح الإنسان، وتنبجس ويجري ماؤها. ليس هدف الدين أنْ يطمر العيون الماديَّة، بل هدفه فتح عيون أخرىٰ، عيون المعنويات. أو بعبارة أخرىٰ، ليس الهدف تحديد مجرىٰ العيون الماديَّة وتضييقها إلى أدنىٰ من الحد الذي قدره لها الخالق في بدء الخليقة بحسب حكمته وتقديره، وإنما الهدف هو إطلاق الحريَّة لمجموعة من القوىٰ المعنويَّة التي تتطلب التحرر، وإليك مثلاً توضيحاً للأمر.

هذا رجل له ولد يبعث به إلى المدرسة، فإذا رأىٰ أنَّ ابنه لا همَّ له سوىٰ اللعب والأكل والنوم، حزن وقلق، ووبخه ووسمه باللعوب الأكول، وبصفات مذمومة أخرىٰ، لأنَّه يودّ لو أن ابنه أظهر تعلقاً أكبر بالدرس والاجتهاد والسعي. لا شكَّ أنَّ هذا التعلُّق المطلوب أبطأ ظهوراً في الصبي من علاقته باللعب والأكل، ثمَّ إنَّها تستوجب حبَّ الإثارة والتحريك والتشويق. إنَّ غريزة حبِّ التعلم موجودة في كلِّ البشر، إنما هي في سبات وينبغي إيقاظها.

ولا يعني هذا أنَّ الأب يريد حقاً اقتلاع حبَّ اللعب والأكل من طبيعة ابنه اقتلاعاً نهائيّاً، بل إنَّه ليشتد قلقه على ابنه إن رآه فقد رغبته في اللعب أو في الطعام، ويحسب ذلك عارضاً من أعراض المرض، فيعرضه علىٰ الطبيب لمعالجته، لأنَّه يعلم أنَّ الطفل السليم الذي يحب الدرس والمدرسة ينبغي ألَّا يصرفه ذلك عن الرغبة في اللعب

والطعام، عليه أن يكون نشيطاً، فيلعب وقت اللعب، ويأكل وقت الأكل، وعليه، عندما يصف الأب ابنه بأنَّه لعوب وأكول، لا يريد أن يقول: إنَّه يشكو من هذا في ابنه، بل من أنَّ ذلك ربَّما يكون قد تجاوز حدوده.

أصل هذا المنطق في نظرة الإسلام إلى الدنيا:

إنَّ اهتمام القرآن بموضوع الدنيا، ومنع حصر العلائق بالدنيا وبالماديَّات، ناشىء من نظرة القرآن الخاصة إلى العالم وإلى الإنسان.

فنظرة القرآن إلى نشأة العالم لا تقتصر على جانبها المادي الدنيوي. فمع القول بعظمة الدنيا بأي درجة كانت، يقول بنشأة أخرىٰ أعظم وأوسع وأرحب، لا تكون نشأة الدنيا بإزائها شيئاً يذكر. ومن حيث نظرته إلى الإنسان يقول: إنَّ الحياة ليست منحصرة بالحياة الدنيا، ففي الآخرة حياة أخرىٰ، فعلىٰ الرغم من أنَّ القرآن يرىٰ أنَّ الإنسان ثمرة شجرة هذه الدنيا. فإن حياته ووجوده يمتدان إلى ما وراء الحياة الدنيا، وعليه فإن هذا الإنسان الذي يحظىٰ بهذا القدر من العناية والأهميَّة، ينبغي ألاَّ يجعل الدنيا وما فيها من الأمور الماديَّة هدفه النهائي، وألا يبيع نفسه للدنيا، يقول الإمام علي عليه السلام: **(ولَبِئْسَ المَتْجَرُ أنْ تَرىٰ الدُّنيا لِنَفسِكَ ثَمناً)**[1].

وعلىٰ ذلك، فإن فصلاً من فصول النظرة إلى العالم والفلسفة القرآنيَّة، أعني فصل التوحيد، كما قلنا منذ البدء، لا يسمح لنا أن ننظر إلى الدنيا والعالم المحسوس نظرة سيئة. وثمة فصل آخر من فصول الفلسفة القرآنية ونظرتها إلى الدنيا، يوجب أن يكون هدف الإنسان وغايته القصوىٰ أرفع من مستوىٰ الدنيا، وماديَّاتها. ذلكم هو فصل المعاد والإنسان.

الأخلاق والحبّ:

وفضلاً عن أن هناك فصلاً آخر في الإسلام يوجب كذلك الإقلال من الاهتمام بالماديَّات، وهو فصل التربية والأخلاق، فإنَّ سائر المدارس التربويَّة

---

(١) عيون الحكم والمواعظ، (للواسطي) ص٤٠٤.

تقول أيضاً: إنَّ التربية الاجتماعيَّة، ولغرض إعداد البشر لحياة اجتماعيَّة، ينبغي العمل على أن تكون للأفراد أهداف معنويَّة يتوجهون إليها بأكثر مما يتوجهون نحو الماديَّات، إذ إنَّ نار الحرص والطمع إذا اشتد لهيبها فهي فضلاً عن كونها لا تستطيع أن تكون سبباً في العمران الاجتماعي، فإنَّها، علىٰ العكس من ذلك تسبب الفساد الاجتماعي وخرابه.

ومن حيث بلوغ السعادة، على الفرد ألا يكون مفرطاً، كما هي حال بعض الفلاسفة فيقول: إنَّ السعادة والهناء في الزهد في كلِّ شيء وتركه، بالرغم من أنَّ طبيعة الاستغناء وعدم الاهتمام واحدة من الشروط الأولىٰ للسعادة.

هنا ترانا بحاجة إلى توضيح آخر، لعل الذي ذكرناه عن الحيلولة دون حصر العلائق البشريَّة بالماديات، يحمل بعض الناس على الظن الواهم بأنَّ علينا أن نحب الله وأن نحب الدنيا، أن نجعل المادة هي المطلوب الأكمل وكذلك المعنىٰ، وهذا ضرب من الشرك، كلاَّ، ليس هذا هو المقصود، المقصود هو أنَّ الإنسان يملك عدداً من الميول والنزعات الطبيعيَّة نحو بعض الأشياء، وهي ما أوجده الله بحكمته في الإنسان قاطبة بما فيهم الأنبياء والأولياء الذين كانوا يشكرون الله ويحمدونه عليها، وهي ما لا يمكن إزالتها، وحتىٰ لو أمكن أن تزال، فليس ذلك من صلاح البشر.

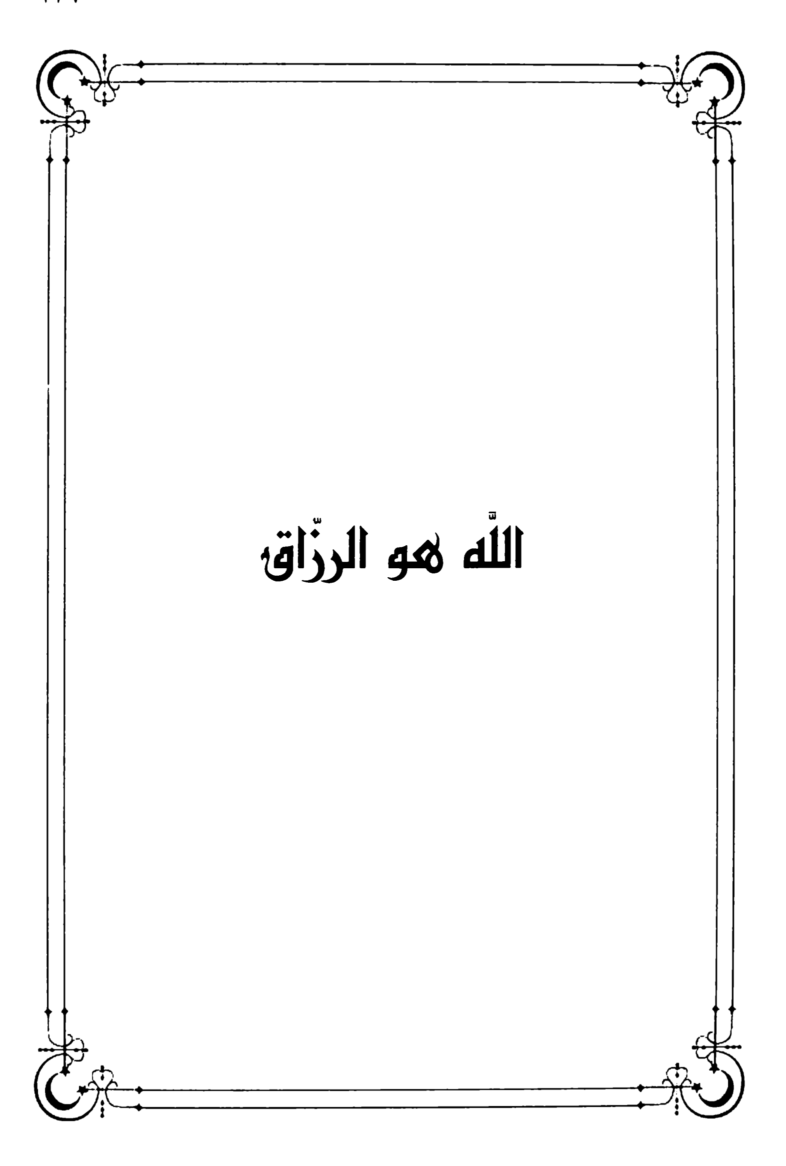
إنَّ للإنسان تطلعاً آخر وراء هذه الميول والعواطف، إنَّه يتطلع إلى الكمال وإلى المثال، غير أنَّ الدنيا والماديَّات ينبغي ألاَّ تظهر بصورة المثال والكمال المطلوب. فالحب المذموم هو هذا الحب، إنَّ الميول والعواطف إن هي إلاَّ لون من ألوان الاستعداد في البشر، وهي له بمنزلة وسائل للعيش. أمَّا الاستعداد لبلوغ الكمال المطلوب فهو استعداد خاص ينبع من العمق الإنساني وجوهره ويختص بالإنسان. لم يأت الرسل لإزالة الميول والعواطف ولردم منابعها، بل جاؤوا ليزيلوا عن الدنيا والماديَّات صورة الكمال المطلوب، وليظهروا الله والآخرة في صورة الكمال المطلوب.

يريد الأنبياء أن يحولوا دون الدنيا والماديَّات، والخروج من مكانها

الطبيعي، أي منع هذه الميول والعواطف ـ وهي نوع من رابط طبيعي بين الإنسان والأشياء ـ من أن تغير مكانها لتنتقل إلى ذلك المكان المقدس، القلب، مركز وجود الإنسان وكيانه، وموضع انجذابه نحو اللامتناهي، بحيث تمنعه من التحليق نحو الكمال اللامتناهي.

إن قول القرآن الكريم: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ﴾[1] ليوحي إلى أنَّ المرء إمَّا أن يتعلق بالله، أو بغير الله من زوج وبنين ومال وغير ذلك، إنَّ علىٰ الناس أن يكون لهم هدف أعلىٰ واحد. إن الهدفين اللذين لا يمكن الجمع بينهما هما الله والماديَّات الدنيويَّة، وإلاَّ فإنَّ التعلق الصرف بعدد من الأمور في وقت واحد أمر متيسر وواقع.

(١) سورة الأحزاب: الآية٤.



اللّه هو الرزّاق

اللّه هو الرزاق

التدخل في أمر اللّه:

قد يخطر في ذهن بعضهم: إننا ما دمنا موحدين ونعتقد أنَّ اللّه هو الخالق الرزاق وما دام قرآننا السماوي الكريم يقول صراحة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾[1] ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[2]، وإنه ما دام اللّه سبحانه وتعالى قد كفل وضمن وصول نصيب كل مخلوق إليه حتى يستطيع البقاء في الحياة، وإن ذلك يشمل حقوق الناس، كل الحقوق، فإنه لا لزوم للتفكير في مسائل تتعلق بأرزاق الناس وأنصبتهم مما هو بعهدة اللّه تعالى، بل قد يرى بعضهم إننا لا يحق لنا أن نفكر في ذلك، على اعتبار أنه نوع من التدخل في شؤون اللّه ويتنافى مع أحد أصول الدين، وهو التوحيد، فأعمال اللّه للّه، وما علينا إلاَّ أن نتوكل عليه وعلى رزاقيته. إن عمل اللّه هو خلق الرزق وإيصاله.

في الرد على هذا القول: إننا إذا عرفنا اللّه حق معرفة قدسيته وكبريائه، وأدركنا جهد طاقتنا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، لا أن نصفه مثلما نصف مخلوقاً عاجزاً من أمثالنا، عندئذٍ نفهم أن رزاقيته وتكفله بأرزاق الناس لا يتنافى مع واجبنا في التفكير في حقوقنا وواجباتنا وفي العدالة ومقتضياتها. ولا يمنع هذا من أن تكون لنا وظائف وواجبات، وأن يكون علينا أن نسعى لإحقاق

---

(١) سورة الذاريات، آية: ٥٨.

(٢) سورة هود: آية: ٦.

الحق. والخطوة الأولى في هذا المسعى هو معرفة معنى الحق والعدالة، ولو كان هناك أي تناقض لما حثَّ القرآن - وهو الذي يصف اللَّه بالرزاق - على السعي والعمل، ولما ضحى أولياء الحق، الذين تربوا في ظل القرآن، بأنفسهم في سبيل الحق، ولما شرع الدين قوانين لحقوق الناس ووسائل لبلوغها، ولما أمرنا بالإنفاق. أليس الإنفاق وبذل الصدقات عوناً في رزق الناس؟ أهذه مشاركة مع اللَّه في رزاقيته وفي عمله الذي تعهد به؟.

مقارنة اللَّه بالإنسان:

إنَّ من طبائع الإنسان أن يجعل من نفسه مركزاً للمقارنة، ويفترض أن تكون صفاته وحالاته التي يراها في نفسه موجودة بالكيفية نفسها في الآخرين، والأطفال في سنواتهم الأولى يحسبون أن جميع مشاعرهم موجودة في الكائنات الأخرى، سواء الأدنى منها أو الأعلى، بل إنَّ الطفل يعتقد أن لعبه تحمل مثل ما يحمل من أحاسيس، وأنها تتألم بالضرب مثلاً، لذلك فإنه يضربها إذا ما غضب، وكذلك حاله بالنسبة للأرفع منه.

التنزيه:

التنزيه أحد أركان التوحيد، والتنزيه يعني نفي التشبيه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1] فعلينا أن ندرك أننا إن كنا نصف اللَّه بالعليم والحي والقدير والسميع والبصير والمريد والرزاق وغير ذلك، فإننا لا نشبّهه في أية صفة منها بأي مخلوق يمكن تصوره، فإذا كان عالماً فإنه يختلف عنا في علمه وليس ثمة وجه للتشبيه، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالقدرة والحياة والإرادة والمشيئة وسائر الصفات الأخرى، وكذلك رزاقيته.

التكفل الإلهي:

ينبغي أن نعلم أن الضمانة والتعهد بالرازقية التي ننسبها إلى اللَّه تعالى لا تشبه ما نقوم به نحن من ضمان وتكفل وتعهد، فإذا تكفل إنسان برزق أحدهم

---

(١) سورة الشورى، آية: ١١.

وتعهد بدفع مصاريفه، فإنه يفعل ذلك بصورة معينة، ولكن اللّه يتكفل بالرزق ويضمنه بصورة أخرى تنسجم مع ذاته الكاملة، فعندما نقرأ في القرآن الكريم: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1] ينبغي أن نتذكر أن هذا المتكفل هو «اللّه» لا المخلوق، أي أنه الخالق الذي خلق الأنظمة والمخلوقات. إذن فما يتكفلهُ يختلف عما يتكفل به مخلوق هو جزء من هذا النظام وواقع تحت تأثير كائناته ويكافح في نطاق حدوده، فهناك اختلاف بين طراز عمل من يعيش داخل هذه الأنظمة كجزء منها ومحكوم بقوانينها، وطراز عملها، وذاك الذي خلق تلك الأنظمة ووضع قوانينها، فإن عمله لا بدَّ أن يكون مختلفاً عن صورة هذه النظم، وعلينا أن نعرف نظام العالم العام وأسسه وكيف يكون. إن معرفة فعل اللّه ورزاقيته هي معرفة أنظمة العالم.

إننا نحن جزء من العالم ومن هذا النظام، ولنا وظائفنا مثل باقي أجزاء العالم، وإن واجباتنا في العالم فيما يتعلق بالرزق والحقوق والتي أوكلها إلينا قانون الخليقة أو قانون الشريعة، إنما هي من شؤون رزاقية اللّه.

إن قوة التغذي الكامنة في النباتات، وأجهزة التغذية في النبات والحيوان والإنسان، والغرائز والميول الموجودة في الأحياء والتي تدفعها نحو الغذاء، كلها من شؤون رزاقية اللّه. إن اللّه هو الذي جهزها بكل تلك الأجهزة المحيرة وبشتى أنواعها لكي تستطيع الاستفادة من الهواء والماء والمواد الغذائية، واللّه هو الذي جهز تلك الكائنات بمجموعة من الميول والغرائز تدفعها للبحث عما يشبع حاجاتها بغير هوادة ولا كلل، وبغير أن تكون هي مدركة بما تفعل، ولماذا تفعل، وما فلسفة ذلك.

إن عقل الإنسان وإراداته وأحاسيسه التي تدفعه لكي يقوم بنفسه بحفظ حقوقه، والواجبات التي عهدت الشريعة إليه بالقيام بها لاستيفاء حقوقه واحترام حقوق غيره، والمسائل التي يبذلها الإنسان لبلوغ ما يريد من أهداف ومنافع، والمقاومات التي يبديها ضد الذين يريدون الاعتداء على حقوقه، والأفكار التي

---

(١) سورة هود، آية ٦.

يؤلفها بهذا الشأن، ومحاولاته الفكرية، والفلسفات التي يضعها، كل ذلك من مظاهر رزاقية اللّه ومن شؤونها، ومن مظاهر ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[1].

ولولا هذه الحقيقة من أن ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ولولا هذه الكفالة والضمانة، لما كان ميل، ولا غريزة، ولا قوة دافعة، ولا هضم، ولا لذة، ولا حلو، ولا مرّ، ولما كان للنبات جذور تمتد إلى باطن الأرض، ولما كان للحيوان والإنسان أجهزة للهضم وقوى جاذبة نحو التغذي ودافعة إليه، ولما كانت هناك ضرورة لوجود تشريعات ودساتير بهذا الشأن، ولما قام الإنسان بالتفكير في ذلك وببحثه وبكتابة الكتب حوله وبإيجاد الفلسفات له. إن كل هذه الفعاليات والنشاطات والتحركات قد ظهرت من «**يا مدبر**» و«**يا رزاق**» يا اللّه، الذي أوجد هذا النظام بهذا الترتيب، فلولا رزاقية اللّه ما كان لأي من تلك الأمور وجود، ولولا تلك الأمور، ما كان وجود لنبات ولا حيوان ولا إنسان، بل ما كان وجود لأي موجود وذلك لأن الرزق بمعناه الأعم، ليس غير أن يستعين كائن بكائن آخر، ومن ثم يستعين الجميع باللّه، فكل كائن، مهما يكن مقامه ومركزه، فهو في كل آن محتاج إلى الاستعانة بغيره.

وعلى ذلك فلا ينبغي القول بأنه ما دام اللّه هو المتكفل بالرزق فلا يجوز التفكير في هذه المسائل، وذلك لأن تفكيرنا في الرزق وسعينا إليه يدخل ضمن رزاقية اللّه، كما سبق تفصيل ذلك. إن رزاقيته هي التي جعلت الرزق والمرزوق عاشقين لا يكل أحدهما من البحث عن الآخر.

لا ينبغي القول بأن بحث هذه المواضيع تدخل في شؤون اللّه، بزعم أننا لا نستطيع أن نتدخل في شؤون اللّه إلاّ إذا استطعنا أن نقوم مقامه في خلق هذه الأنظمة وهذا العالم، أو أن نستطيع تغيير نظام العالم وأن نضع قواعد وسنناً جديدة، أي أن نفعل ما يستحيل فعله عقلاً. أما نحن الذين خلقنا وفينا علاقة برزقه، وفينا خلق أجهزة تحتاج إلى الرزق، ووجدت فينا بأوامره عقول وأفكار

---

(١) سورة هود، آية: ٦.

ورغبة في التفكير، كذلك يأمرنا دينه أن نحافظ على حقوقنا وأن نحترم حقوق غيرنا، ونحن بهذا لا نتدخل في شؤون اللّه، وإنما نحن نسير وفق مشيئته ونطيع أوامره، فإذا لم نسع، وإذا لم نتفكر، بل اتخذنا حالة من الركود والسكون والموت، نكون قد ابتعدنا عن إطاعة أوامر اللّه.

إنَّ اللّه تعالى خالق ورزاق، فهو خالق لأنه أوجد المخلوقات، ولولا إرادته ومشيئته لما وجد شيء، وهو رزاق، بمعنى أنه أوجد الكائنات بحيث أنها تحتاج إلى الرزق، وهو الذي يرزقها. إن الكائنات التي تحتاج إلى الرزق قد خلقت بحيث أنها تحتاج إلى مخلوق آخر تتغذى عليه للبقاء في الحياة، أي أن تجعل ذلك المخلوق الآخر جزءً منها بشكل ما، كما يمكن أن يجعل مخلوق آخر هذا المخلوق المرزوق رزقاً لنفسه فيعيش عليه. هناك تداخل وترابط بين الرزق والمرزوق، ولذا فهما لا ينفصلان. إن كل مرزوق هو في الوقت نفسه رزق لمرزوق آخر، فهو آكل ومأكول.

التطابق بين الرزق والمرزوق:

ثمة مسألة أخرى، وهي التطابق بين الرزق والمرزوق، بين المأكول والآكل. سبق لي في محاضرات سابقة أن تحدثت عن الحقوق، وما الذي يوجد الحقوق للناس، وكيف يحدث أن يصبح للفرد حق في شيء ما. وقلت إن أحد الأسباب هو إن في مبدأ الخلق قد وُجِدَ شيء من أجل شيء آخر وله. فأنت مثلاً ترى أنك صاحب حق في الدار لأنك قد بنيتها بنفسك ومرة أخرى تراها ملكك لأن الذي بناها أول الأمر قد فعل ذلك لك ومن أجلك، وفي حالة الشكوى تقول: إنَّ هذه الدار لي لأن فلاناً قد شيدها من أجلي ولي.

إن البحث في آثار الخلق بهذا النظام والترتيب العجيب يكشف أن بعض الأشياء في بدء الخلق قد وجد من أجل شيء آخر، فالمولود الجديد وجهاز صنع اللبن في الأم شيئان مختلفان لا يرتبطان بعضهما ببعض، ولكن التدقيق في أجهزة الوليد وحاجاته، وفي أجهزة صنع اللبن وتطابقهما مع بعض، هذا التطابق الخارق للعادة، أي كمال التناسب بين لبن الأم وجهاز الهضم عند

المولود يؤكد أنَّ كليهما في منشأ الخلق كانا مرتبطان، فذاك الجهاز المعقد قد وجد لصنع اللبن لذاك الطفل، ولا يمكن القول بعدم وجود أي هدف خاص بين خلق الثدي وصناعة اللبن، فمن المسلّم به أن هذا اللبن قد خلق لذلك الطفل. كانت في البدء ولا شك، علاقة خاصة بين أجزاء الخليقة بحيث يتطابق بعضهم مع بعض، فما دام الطفل طفلاً غير قادر على الحصول على رزقه وإعداده، فقد أوجد له رزقه جاهزاً بالقرب منه في ثدي أمه، ثم عندما يتدرج الطفل في النمو، ويتعود على يديه ورجليه، يقوى على المزيد من الحركة والتعقل والتمييز، بحيث إنه يستطيع أن يسعى للحصول على رزقه، إذ إنَّ رزقه لم يعد في متناول فمه كالسابق، وكأنهم يبعدونه عنه ليحثوه على السعي في طلبه والعثور عليه، وهناك على العموم تناسب بين تهيوء الرزق ومقدار قدرة المرزوق على الاستفادة من الهداية التي هيئت له للوصول إلى رزقه. هناك نوع من الارتباط والتجاذب بين الاثنين، فمرة يكون من واجب الرزق أن يسعى نحو المرزوق، كالمطر الذي يساق إلى الأرض العطشى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾[1].

وفي مرة أخرى يكون من واجب المرزوق أن يتحرك نحو الرزق ليصل إليه، فالنباتات تتغذى من الأرض وينحصر رزقها في المواد الأولية كالماء والهواء والنور والأملاح، فوضع تحت تصرفها من الأجهزة ما يمكنها من الارتزاق، وأتيح لها من الهداية ما يكفي لكي يصل بها إلى حيث رزقها، أي إنَّ الحلقة قد أوكلت إليها واجب التحرك نحو المواد الغذائية، ومنحتها ما يكفيها من الوسائل والإرشاد.

أما الحيوانات التي جاء خلقها طرازاً آخر بحيث لا تكفيها المواد الأولية الموجودة في كل مكان، فقد وهبت وسيلة للتنقل لكي تنتقل من مكان إلى آخر، فهي ليست مزروعة في الطين كالنباتات، وقويت وسائل الاهتداء عندها،

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٧.

ووهبت الحواس والميول والرغبات، فهي تتحرك اهتداء بحواسها مدفوعة بميولها ورغباتها الداخلية وتنتقل من مكان إلى مكان للحصول على المواد الثانوية التي لا توجد في كل مكان، والمواد الثانوية هي النباتات والحيوانات الأخرى. إن الحيوانات التي تحتاج إلى الماء لا يكفيها رطوبة الأرض إنها تحتاج إلى ماء وافر للشرب، وهذا لا يتوفر في كل الأنحاء، فعليها أن تتنقل بحثاً عنه، والحيوانات لا تستطيع مقاومة برد الشتاء وحر الصيف كالنباتات، فلا بدَّ لها من مأوى يقيها ذلك، فكانت حواس الرؤية والشم والسمع والذوق واللمس بشكل يتناسب وتلك الحاجات، كما وهبت الغرائز هاديات عجيبات.

فبعض الحشرات، كالنمل، ذوات غرائز عجيبة جداً يقول الإمام علي عليه السلام في النمل: «**أنظُرُوا إلى النَمْلة فِي صِغَر جُثَّتِها ولطَافة هَيئتِها، لا تكادُ تُنَال بِلَحظ البصر ولا بمُسْتَدْرك الفِكر، كيف دَبَّت على أرضها وصُبَّت على رِزقها، تَنْقل الحبَّة إلى جُحْرها وتُعِدُّها في مُسْتقرِهَّا، تَجْمعُ في حَرِّها لِبردِها وفي وُرودها لصَدرها... ولو فَكَّرت في مجاري أكلها في عُلْوها وسُفْلها وما في الجوف من شراسِيف بطنها وما في الرَّأس من عَينها وأُذُنها لقضيت من خَلْقها عجَباً**»[1].

هذا مثال من الحيوان يسعى بحثاً عن رزقه.

الإنسان ورزقه:

أما الإنسان، الإنسان الأعلى والأرقى، والذي لا يكتفي بما يكفي الحيوانات الأخرى للعيش، فمسألة تحصيله الرزق مختلفة عنده.

إن المسافة هنا بين الرزق والمرزوق أبعد، ولذلك فقد أُتيحت له وسائل أكثر، وقويت فيه أجهزة الاستهداء، فأعطي العقل والعلم والفكر، وأرسل إليه الوحي والأنبياء لإعانته وتحديد تكاليفه وواجباته، وكل هذا من شؤون رزاقية اللّه.

فالقول بأن «**من وهب الأسنان وهب الخبز**» ليس غلطاً، بل إنه كلام

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٥.

صحيح، ولكن ليس بمعنى أن وجود الأسنان يستدعي وجود الخبز الجاهز على مائدة الإنسان، إنما بمعنى أن بين الأسنان والخبز في نظام الخليقة علاقة، فلولا الخبز ما كانت الأسنان، ولولا الأسنان وصاحب الأسنان ما كان الخبز. إن العلاقة موجودة في بدء الخليقة بين الرزق والمرزوق ووسائل الحصول على الرزق ووسائل أكل الرزق وهضمه واجتذابه والاستهداء إليه، فالذي خلق الإنسان في الطبيعة وأعطاه الأسنان، خلق أيضاً الخبز أو المواد القابلة للتغذي والعيش في الطبيعة، ومعها التفكير والقدرة على العمل والحصول على المطلوب بأداء حسن مقبول.

إذن فالقول بأن اللَّه قد أعطى الأسنان وأعطى الخبز لا يعني أن رزاقية اللَّه تنفي ضرورة العمل والسعي والكسب، وإنه لا تستدعي التفكير في استنباط أفضل الطرق للحصول على الرزق، وإنه لا حاجة للدفاع عن الحقوق، ما دام الخبز والأسنان وقوة الكسب والعمل والفكر والعقل والدين والسعي للحصول على الرزق كلها جزء من جهاز واحد. هذه كلها معاً من مظاهر رزاقية اللَّه، وعليه، بعد أن عرفنا العلاقة بين الرزق والمرزوق، وعرفنا أن هناك وسائل خلقت لإيصال الرزق إلى المرزوق وبالعكس، وإن علينا واجبات في السعي، يلزمنا أن نحاول التعرف على أفضل الطرق وأسلمها للوصول إلى الرزق، لكي نبذل قوانا في ذلك الطريق، فنتوكل على اللَّه الذي خلق ذلك الطريق أيضاً.

التوكل على اللَّه:

ما معنى التوكل؟ التوكل ليس مناقضاً للسعي وبذل الجهد بحيث نقول: هل نسعى ونكد أم نتوكل على اللَّه؟ إن معنى التوكل هو أن يعمل الإنسان دائماً بمقتضى الحق فيعتمد على اللَّه في هذا السبيل، لأن اللَّه يحمي الذين يحمون الحق ويؤيد الذين يؤيدونه، وإليكم مثالاً:

أنت تدخل محلاً لتشتري منه متاعاً، فيضمن لك صاحب المحل جودة المتاع ويطمئنك إليه، فتصدقه وتثق بأن المتاع هو كما يقول صاحبه. طريق الحق طريق قام الأنبياء عن اللَّه بتعريفه لنا وتعهدوا عنه بأن السائر فيه واصل

إلى نتيجة. إنَّ اللَّه بنى هذا العالم بحيث أنه يحامي دائماً عن الذين يحامون عن الحق والحقيقة. إن في الحق ينطوي دائماً تأييد معنوي.

يقول الأنبياء: توكلوا على اللَّه وجاهدوا في سبيله. توكلوا على اللَّه واعتمدوا عليه في طلب الرزق والزموا الطريق السليم المشروع ولا تنحرفوا عنه، أي أنكم إذا لزمتم طريق اللَّه فستكونون في حمايته وعنايته.

ليس معنى التوكل ألا تفعل شيئاً فتعطل قواك ووجودك وتظل في مكانك، معتمداً على أن اللَّه هو الذي يقوم عنك بواجباتك. إن البطالة والقعود دون حركة لا حجة بهما إلى ضمان وتعهد. إن السكون والتوقف لا يحتاجان إلى التأييد. إن السكون والتوقف وتعطيل القوى لا أثر له كي يضمنه اللَّه أو غير اللَّه.

لو استقصينا القرآن الكريم وجدنا أنه يتناول التوكل على اللَّه بهذا المعنى، فالقرآن يقول: لا تخشوا السير في طريق الحق وتوكلوا على الله، لا تخشوا قوى الباطل وتوكلوا على الله. ثمة آية وردت في القرآن على لسان جميع الأنبياء الذين جاءوا بعد نوح، كانوا يخاطبون مخالفيهم الذين يقفون في طريقهم: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا ۚ وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيْتُمُونَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾﴾[١].

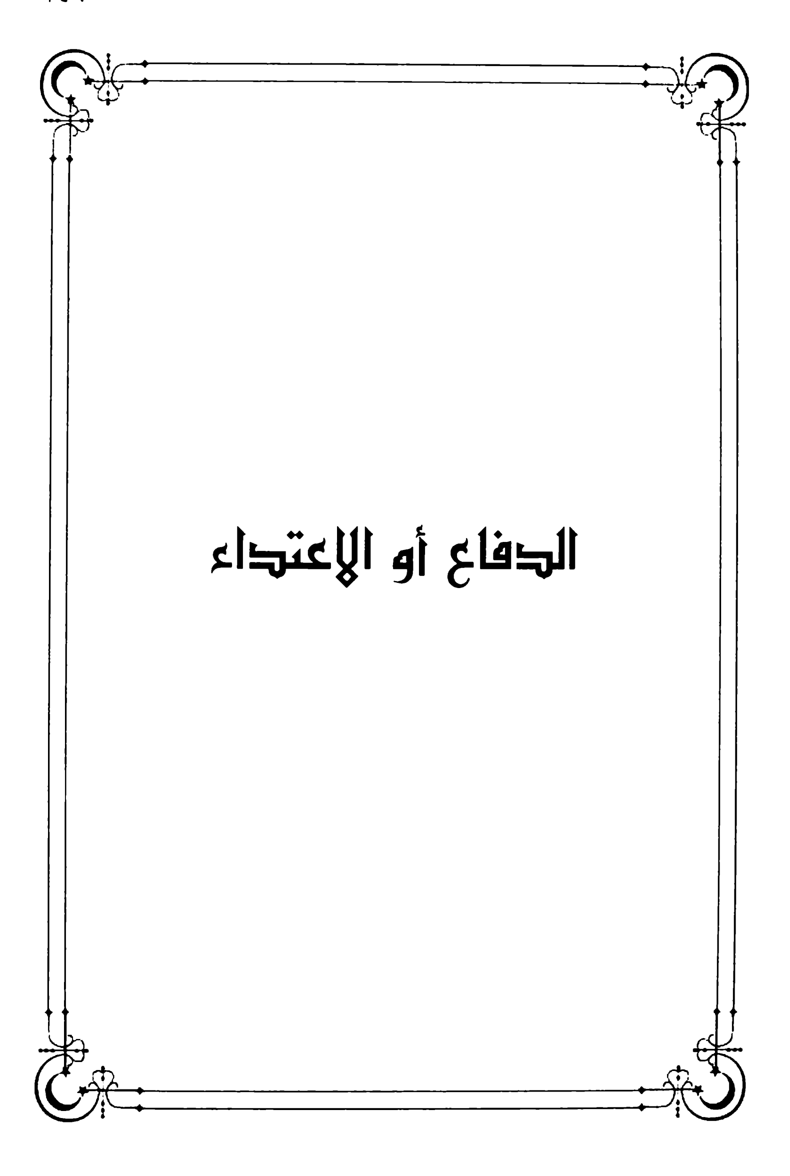
من الواضح أن هذه الآية تذكر التوكل كأمر مثبت، فهناك طريق سالك، وهناك صعاب ومعاناة في السير، فيه تضعف الإرادة، ولكن الأنبياء يقولون إنهم لن يخافوا قوى الباطل، بل سيتوكلون على اللَّه ويباشرون في طريق الحق.

وآية أخرى نزلت في شخص الرسول الكريم، وهي أيضاً تتناول التوكل بمعناه المثبت، فتقول: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾[٢] إنها لا تقول: أيها النبيّ أقعد واضعاً يداً على يد وتوكل على اللَّه، بل تقول: إعمل عملك متوكلاً على اللَّه. هذا هو معنى التوكل، وذلك هو معنى الرزاقية الإلهية.

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ١٢.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.



الدفاع أو الاعتداء

الدفاع أو الاعتداء

انتقاد المسيحية للإسلام:

قلنا سابقاً: إن العالم المسيحي يعتبر الجهاد نقطة ضعف في الإسلام حيث يقول: إن الإسلام هو دين الحرب وليس دين السلام، وإن المسيحية هي دين السلام. ويقول: إن الحرب هي بصورة عامة سيئة والسلام حسن، ويتوجب على دين جاء من قبل الله أن يوالي السلام باعتباره شيئاً جيداً، لا أن يوالي الحرب التي هي شيء سيء. إن مسيحية الأمس قد دخلت الحياة من زاوية الأخلاق... الأخلاق المسيحية الخاصة... الأخلاق التي تقول: إذا ضربوا خدك الأيمن فأعطهم خدك الأيسر. هذه الأخلاق الضعيفة. إلاَّ أنَّ مسيحية اليوم تنظر إلى الحياة من زاوية أخرى، وتدخلها عن طريق آخر... طريق الحق الطبيعي للإنسان... الطريق المحقق للحرية... طريق إن الحرب هي بصورة عامة منافية لحق الحرية... لحرية العقيدة... لحرية الإرادة... لحرية اختيار المذهب.. اختيار الجنسية وغيرها. إننا ننظر إلى الموضوع من الزاويتين: أي من زاوية الأخلاق والمعايير الأخلاقية، وكذلك من زاوية الحقوق الإنسانية على أساس المعايير الإنسانية الجديدة. لقد أجبت على هذه المسألة في الجلسة السابقة، والجواب واضح جداً، وهو أن هذا الكلام ليس صحيحاً.

الاعتداء مذموم لا الحرب، وليست كل حرب اعتداءً!:

مما لا شك فيه إن السلام جيد. ومما لا شك فيه أيضاً إن الحرب تكون

سيئة إذا جاءت بمعنى الاعتداء على الآخرين والاعتداء على من ليس لهم أي خلاف مع المعتدي وليس لهم أي خلاف مع المجتمع، والاعتداء لاحتلال أراضيهم والإغارة على أموالهم أو من أجل جعل هؤلاء عبيداً والسيطرة عليهم. الشيء السيء هو الاعتداء، إلاّ أنه ليست كل حرب من قبل كل شخص عدوانية، حيث يمكن أن تكون عدوانية ويمكن أن تكون رداً على الاعتداء، لأنه يتطلب أحياناً الرد على الاعتداء بالعنف، أي عندما لا تتوافر وسيلة غير العنف للرد على الاعتداء.

الصلح: ليس الاستسلام وقبول الذلة:

حين يكون الدين ديناً جامعاً، فيجب أن يستعد لذلك اليوم الذي يتعرض أتباعه إلى الاعتداء، أو لم يتعرضوا هم للاعتداء، بل تعرض قوم آخرون للاعتداء، وهنا يجب على الدين أن يقرَّ قانون الحرب والجهاد.

يقولون: إن السلام جيد، ونحن نتفق معهم. لكن هل إن الاستسلام والذلة جيدان؟!.

لو تساوت قوتان، وكانتا ترغبان في التعايش السلمي على أساس الحقوق المتقابلة والاحترام المتبادل، فهذا يعني السلام، والسلام جيد ويجب أن يتوفر، أما في بعض الأحيان وحين يكون أحد الطرفين معتدياً ويستسلم الطرف الثاني أمامه باعتبار أن الحرب سيئة، أي أن يتحمل مذلة تحمل العنف. فهذا ليس سلاماً بل هو الخضوع والاستسلام أمام العنف الذي ليس اسمه السلام. وهذا يشبه بالضبط، أن تمر أنت في صحراء ثم يهاجمك شخص مسلح ويقول لك: ترجَّل فوراً من السيارة وأرفع يديك إلى الأعلى، وأعطني ما تملك. لذلك تستسلم أنت وتقول: بما أنني أرغب في السلام فإنني أرفض الحرب على الإطلاق، وأوافق على ما تقوله أنت، أي أسلم أموالي لك.. أسلم الأثاث والحاجات الأخرى لك.. أعطيك السيارة... أطيع ما تقوله... قل ما تريد لأعطيك.. لأنني أرغب في السلام. هذا لا يعتبر رغبة في السلام وإنما قبول الذلة. هنا يتوجب على الإنسان أن يدافع عن ماله... عن سمعته، إلا إذا

توصل إلى هذه النتيجة وهي أنَّ دفاعه ينتهي إلى الذهاب بماله وحياته وأن دمه سيذهب هباءً.

من الممكن بالطبع أن يراق دم ويظل يغلي حتى ينتج في المستقبل أمراً له قيمة عالية، لا أن يراق بيد سارق ويذهب هدراً. المقاومة هنا ليست منطقية، بل يجب على الشخص هنا أن يضحي بماله وثروته ويحافظ على حياته. إذن هناك فرق بين الرغبة في السلام وبين قبول الذلة، حيث إن الإسلام لا يسمح مطلقاً بقبول الذلة، لكنه في نفس الوقت يرغب في السلام.

إن غرضي هو بيان أهمية هذه المسألة، حيث أن المسيحيين وغير المسيحيين يهاجمونها ويعترضون عليها ويعدونها نقطة ضعف في الإسلام، ويقولون بعد ذلك: إن السيرة التي كانت هكذا، الإسلام دين السيف، إن المسلمين كانوا يشهرون السيوف بوجوه الأشخاص ويقولون لهم: إما أن تختاروا الإسلام أو أن تقتلوا، وعلى هذا الأساس، كان الناس يختارون الإسلام لكي لا يقتلوا. إنني أرى ضرورة البحث بصورة مفصلة حول هذا الموضوع، وأن استشهد بآيات القرآن وحتى بالأحاديث والسيرة النبوية. ولذلك فإنني أبدأ بالآيات.

الآيات المطلقة حول الجهاد:

قلت: إن بعض آيات القرآن حول الجهاد ضد الكفار هي مطلقة، ويكفي أن تقول إحدى الآيات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[1].
أو مثلاً حول مسألة قرأنا آياتها مسبقاً، فبعد المهلة التي تعطيها للمشركين (أربعة أشهر) تقول الآية، لو أنَّ المدة انقضت ولم يقبل هؤلاء دين الإسلام ولم يهاجروا فاقتلوهم أينما وجدتموهم (هل المقصود، المشركين في بيت الله الحرام وضواحي مكة، أم في كل مكان؟ هذا موضوع يجب أن نبحث فيه فيما بعد). أو هذه الآية التي تقول: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا

(١) سورة التوبة، آية: ٧٣.

يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾[١]. هذه الآية تتعلق بأهل الكتاب.

حسناً، لو لم تكن لدينا غير هذه الآيات المعدودة في القرآن، لقلنا: إن الإسلام - بصورة عامة - يأمر بمحاربة الكفار والمنافقين ولا يجوّز على الإطلاق التعايش بسلام معهم، بل يوجب محاربتهم قدر الإمكان. لو قلنا هذا، فيجب أن نؤمن بأن القرآن يأمر دون أي شروط بالحرب مع الكفار.

قاعدة حمل المطلق على المقيد:

قلنا مسبقاً أنَّ هناك قاعدة في المحاورات العرفية، وهي: إذا كان لدينا مطلق ومقيد، أي أن يذكر أمر ما مطلق في مكان ومقيد في مكان آخر. يقال: يجب من ناحية علم حمل المطلق على المقيد والنتيجة وجوب العمل بالمقيد. هذه الآيات مطلقة، وهناك آيات أخرى مقيدة كالتي تقول: أيها المسلمون قاتلوا هؤلاء الكفار لأنهم يعتدون عليكم، لأنهم يقاتلونكم. إذن يتضح لنا من هذا القول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾[٢]. أي قاتلوا الكفار والمنافقين الذين يقاتلونكم، إنهم يقاتلونكم، فيجب أن تقاتلوهم.

الآيات المقيدة:

في سورة البقرة يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾[٣] أي قاتلوهم لأنَّهم يقاتلونكم ولكن لا تتجاوزوا الحدود المعقولة. أي قاتلوا فقط الذين يقاتلونكم، وقاتلوا في ساحة الحرب. مثلاً إنكم تقاتلون جماعة، وهذه الجماعة أرسلت بعض الجنود ولديها رجال حرب، وهؤلاء الجنود مستعدون لمحاربتكم. فعلكيم أن تقاتلوا الجنود الذين توجهوا لقتالكم، فقاتلوهم بشدَّة لأنَّ ساحة الحرب ليست محلاً لتوزيع الخبز والحلويات، بل هي ساحة قتال، لكن لا تتعرّضوا لغير المقاتلين

---

(١) سورة التوبة، آية: ٢٩.
(٢) سورة التوبة، آية: ٧٣.
(٣) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

كالشيوخ والعجائز، بل ومطلق النساء وكذلك الأطفال، لأن التعرض لهؤلاء يعتبر عدواناً منكم. لا تقوموا بمثل هذه الأعمال، مثلاً: لا تقطعوا الأشجار، لا تغلقوا القنوات، لأن مثل هذه الأعمال تمثل الاعتداء.

يجب أن لا تختلط علينا الأمور، أي لا تقولوا: يحتمل في مكان ما عندما نريد أن نقتل الجنود، نضطر لهدم البيوت. إن تخريب البيوت كمقدمة لمقاتلة هؤلاء هي مسألة بحد ذاتها، أما أن يكون هذا العمل كجزء من العمليات الحربية، فهو ممنوع. إذن، فإن الآية التالية تقول بصراحة: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾[1].

أما الآية الأخرى فهي الآية التي قرأتها لكم في المحاضرة السابقة. إن سورة الحج كانت تتضمن ما يقارب الخمس أو ست آيات متوالية، تدور الأولى حول الجهاد وتقول البقية: بما أنَّ هؤلاء يقاتلونكم وبما أنهم شهروا سيوفهم بوجوهكم، لذلك يجوز لكم أن تقوموا بهذا العمل.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿...وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾[2].

مناصرة المظلوم:

لقد قلنا: إنه يمكن أن تكون إجازة الجهاد مقيدة. مقيدة بماذا؟ مثلاً: أن الطرف المقابل في حالة الاعتداء، إنه يعتدي عليكم. وبما أنَّه يقاتلكم، فيجب أن تقاتلوه.

هل إن القيد منحصر بهذا. وهو فيما إذا كان الطرف المقابل يقاتلنا؟ أم هناك شيء آخر؟ الشيء الآخر هو احتمال أن لا يرغب الطرف المقابل بمقاتلتنا، لكنه يرتكب ظلماً فاحشاً بحق مجموعة من الناس، وتكون لنا القدرة على إنقاذهم، فلو لم ننقذهم، لكان ذلك يعني أننا ساعدنا هذا الظالم على

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٩٠.

(٢) سورة التوبة، آية: ٣٦.

الظلم. إن شخصاً لم يعتدِ علينا في مكاننا، بل على مجموعة أخرى من الناس، يمكن أن تكون مسلمة أو غير مسلمة، فإذا كانت مسلمة مثل الفلسطينيين الذين شرَّدهم الإسرائيليون من أراضيهم ونهبوا أموالهم وارتكبوا أنواع الظلم بحقهم، لكنهم لم يعتدوا علينا لحدِّ هذه الساعة، فهل يجوز لنا أن نسارع لإنقاذ هؤلاء المسلمين المظلومين؟ نعم، يجوز. ويجب علينا. إن هذا ليس بأمر ثانوي، بل إنَّ المسارعة لمساعدة المظلوم، لإنقاذه من يد الظالم، وخاصة إذا كان المظلوم مسلماً.

مقاومة الضغط:

أمّا إذا لم يكن المظلوم مسلماً فقد نتصور أنَّ الظالم يقف سدّاً بوجه الدعوة الإسلامية والإسلام يعطي لنفسه الحق في نشر دعوته في العالم. وإذا كان يريد نشر دعوته فيجب أن يتمتع بالحرية ليكون بمقدوره نشر دعوته.

خذوا بعين الاعتبار حكومة تمنع المسلمين من إيصال صوت الإسلام لجموع الناس وتقول: ليس لك الحق في أن تقول كلامك، وإنني لا أسمح. وهنا لا يجوز محاربة جموع الناس لأن جموع الناس لم ترتكب ذنباً، ثم إنها لا تعلم عن الموضوع شيئاً. لكن هل يجوز محاربة ذلك النظام الفاسد الذي يعتنق عقيدة فاسدة ويجبر الناس على اعتناقها ليمنع من نشر الدعوة الإسلامية بينهم؟ نعم يجوز من وجهة نظر الإسلام، لأن هذا بحد ذاته ثورة ضد الظلم، حتى لو لم يهتم المظلوم - أينما كان - بالظلم، ولم يطلب مساعدة، حيث لا يشعر بأن هناك حاجة ليتقدم بطلب من أجل مساعدته.

هل من الواجب طلب المساعدة:

مسألة طلب المساعدة، هي مسألة أخرى. فلو طلب إلينا مظلوم مساعدته فهل تجب مساعدته أم إنها جائزة؟ أم أنه تجوز بل تجب مساعدته ابتداءً حتى لو لم يطلب المساعدة؟.

في هذه الحال لا لزوم لأن يتقدم إلينا بطلب المساعدة، بل يكفي أن يكون ذلك المظلوم مظلوماً في الواقع، بحيث إن هذا الظلم أوجد سداً ومانعاً

أمام سعادته ولا يسمح لأمثال ذلك المظلوم أن يتعرفوا على الدعوة التي تضمن لهم سعادتهم، وإذا أطلعوا عليها فإنهم سيقبلونها. الإسلام يقول: إنكم تستطيعون أن تحطموا هذا الحاجز الموجود بصورة حكومة أمام الشعب وأن تقضوا عليه.

معارك صدر الإسلام:

أكثر المعارك التي وقعت في صدر الإسلام، كانت تحت هذا العنوان، وهو إن المسلمين عندما كانوا يتوجهون للقتال كانوا يقولون: نحن لا نقاتل جموع الناس، بل نقاتل الحكومات، من أجل أن ننقذ هذه الجموع من الذلة والعبودية. لقد سأل (رستم فرخ زاد) عربياً مسلماً عن هدفه، فقال: لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله.

وفي رسالة كتبها الرسول الأكرم ﷺ إلى أهل الكتاب، أورد الرسول هذه الآية عمداً: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1] ومعنى هذه الآية هو: يا أهل الكتاب (أهل الكتاب هم الذين يأمر القرآن بالجهاد ضدهم) تعالوا لنقبل كلاماً بحيث يرتبط بنا نحن الاثنين، أي لا نقول: اقبلوا الكلام الذي هو من صالحنا ويتعلق بنا، بل نقول: وافقوا على شيء هو لصالح الجميع ويتعلق بالجميع.

لو قلنا للناس مرة: تعالوا واقبلوا لغتنا. عند ذلك يحق لهم أن يقولوا: لماذا؟ نحن نملك لغة وأنتم تملكون لغة، فلماذا يجب أن نقبل لغتكم؟ أو أن نقول لهم: تعالوا واقبلوا تقاليدنا وعاداتنا الخاصة، فيحتمل أن يقولوا: لماذا نقبل تقاليدكم؟ إننا نقبل تقاليدنا. لكن في وقت نقول: تعالوا واقبلوا هذا الشيء الذي لا يعود لنا وحدنا ولا يعود لكم وحدكم، بل يعود إلى الجميع، لنقبل إله الجميع. هذا إذن لا يعود لنا فقط. لنعبد ذلك الذي هو خالقكم

(١) سورة آل عمران، آية: ٦٤.

وخالقنا ونسبته إليكم كنسبته إلينا. قال الله: ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. وبعبارة أخرى لا نتخذ من أشخاص غيرنا رباً لنا، أي بالضبط أن نلغي نظام السيد والعبد ونقيم نظاماً يساوي بين أفراد البشر.

هذه الآية تقول: عندما أقاتل، فإنما أقاتل من أجل نظام يعود بالخير على الجميع. وبهذه المقدمة فإنكم أصبحتم على علم من أن واحداً من القيود التي تستطيع أن تقيد المطلق الذي تملكه، هو أنَّه يجوز لنا القتال من أجل تحرير شعب يعاني من ظلم شعب آخر.

والآن استمعوا إلى آيتين في هذا المجال، أولاهما: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[1]. ما المقصود من الفتنة؟ يعني الذين يأتون ويقومون بالفتنة بينكم بغية إخراج المسلمين من دينهم. وعلى هذا الأساس تتوجب عليكم محاربتهم من أجل القضاء على الفتنة. هذا هو قيد بحد ذاته. وهناك قيد آخر في الآية: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾[2].

حمل المطلق على المقيد:

هذه الآيات الخمس التي قرأتها هنا، بيّنت قوانين الإسلام المتعلقة بالحروب، وإذا كانت هذه القوانين مطلقة في بعض الآيات، فإنها مقيدة في آيات أخرى، ويجب ـ استناداً إلى القاعدة العرفية والمبدئية ـ حمل المطلق على المقيد.

وهناك سلسلة أخرى من الآيات في القرآن. صريحة في بيانها بأن الدين يجب أن يبث دعوته بالحسنى لا بالعنف. وهذا يؤيد بدوره نظرية الإسلام

(١) سورة الأنفال، آية: ٣٩.
(٢) سورة النساء، آية: ٧٥.

القائلة بعدم استعمال العنف مع الناس وعدم القول لهم: إما أن تصبحوا مسلمين أو أن تقتلوا. وهذه الآيات توضح أيضاً مفهوم تلك الآيات المطلقة.

لا إكراه في الدين:

هناك جملة معروفة في آية الكرسي تقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1] أي وضح الطريق للناس وباتت الحقيقة معلومة. ولا إكراه في الدين. أي يجب عدم إجبار أي شخص على قبول دين الإسلام. هذه الآية صريحة في الإدعاء. لقد كتبوا في التفاسير أن رجلاً من الأنصار الذي كان فيما سبق يعبد الأصنام، كان له ولدان أضبحا مسيحيين وكانا متعلقين بالدين المسيحي الذي انضما إليه. إلا أن الوالد كان مسلماً وكان متألماً بسبب انضمام ولديه إلى الدين المسيحي. ذهب الرجل إلى الرسول الأكرم ﷺ وقال له: يا رسول الله ماذا أفعل، إن ولديّ قد أصبحا مسيحيين ولم أفلح في جعلهما من المسلمين، فهل تسمح لي أن أجبرهما ليتخلّيا عن دينهما ويصبحا من المسلمين. غير أن النبيّ قال: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.

وكتبوا أيضاً بشأن نزول هذه الآية: إن قبيلتين ـ كما تعلمون ـ كانتا تسكنان في المدينة، وهما قبيلة «الأوس» وقبيلة «الخزرج» وإنهما كانتا من المدنيين الأصليين. وكانت القبيلتين جارتين لعدة قبائل كبيرة من اليهود، جاءت فيما بعد إلى المدينة. واحدة من تلك القبائل كانت قبيلة «بني النظير»، وأخرى كانت قبيلة «بني قريظة»، وأخرى كانت قبيلة من اليهود الذين كانوا يسكنون في ضواحي المدينة. وبما أن اليهود لهم كتاب سماوي، فإن بعضاً منهم كان يعرف القراءة والكتابة، على العكس من المدنيين الأصليّين الذين كانوا يعبدون الأصنام ولم يكن بينهم من يقرأ ويكتب. لكن البعض منهم قد تعلّم القراءة والكتابة فيما بعد. وبما أن ثقافة اليهود ومستواهم الفكري كانا عاليين، فإنهم ـ أي اليهود ـ نفذوا بين المدنيّين، وبالرغم من أن مذهب الأوس والخزرج كان متبايناً مع المذهب اليهودي، إلاَّ أنَّهم كانوا يتأثرون بعقائد اليهود، وكانوا

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٦.

في بعض الأحيان يرسلون أطفالهم إلى اليهود ليتعلموا القراءة والكتابة، وأحياناً كان هؤلاء الأطفال يتخلّون عن عبادة الأصنام ويعتنقون اليهودية. وعندما وصل النبيّ الأكرم ﷺ إلى المدينة، فإن عدداً من أطفال أهل المدينة كانوا تحت تربية اليهود وكانوا قد اعتنقوا الدين اليهودي ولم يرتد البعض منهم عنه. وعندما تقرر أن يخرج اليهود من أطراف المدينة وأن يهاجروا، فإن هؤلاء الأطفال قد تحرَّكوا مع اليهود، مما اضطر آباءهم للذهاب إلى النبي وأخذ الإذن منه لفصل أطفالهم عن اليهود وإجبارهم على التخلي عن الدين اليهودي والانضمام إلى الإسلام. لكن النبيّ لم يسمح لهم بذلك. قالوا له: يا أيها النبيّ اسمح لنا أن نستعمل العنف معهم لإخراجهم من الدين اليهودي وجعلهم مسلمين. قال النبيّ: كلا، بما أنَّهم يريدون الذهاب مع هؤلاء طوعاً فاسمحوا لهم أن يذهبوا. ويقال: إن هذه الآية قد نزلت في ذلك الوقت: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾.

وهناك آية معروفة تقول: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾(١) ادع إلى ربك، بماذا؟ بالعنف؟ بالسيف؟ كلا، بالحكمة، بالمنطق والبرهان وبالموعظة الحسنة. هذه الآية تعلن بدورها أن الدعوة المسلمية هي طريق جعل الإنسان مسلماً.

ويقول القرآن في آية أخرى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾(٢). تقول هذه الآية بدورها: إن الإيمان والكفر مسألتان طوعيتان، وليس فيهما أي إجبار. إذن، فإن الإسلام لا يقول يجب استعمال القوة لجعل هؤلاء مسلمين، فإذا أصبحوا مسلمين فخير على خير وإلا فاقتلوهم. كلا، إن الاختيار يعود لهؤلاء، فمن يريد أن يصبح مؤمناً فليصبح مؤمناً ومن لم يُرِدْ فلا.

وتقول آية أخرى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.
(٢) سورة الكهف، آية: ٢٩.

﴿ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[١]. إن الله يخاطب الرسول في هذه الآية، حيث إن الرسول كان يرغب في أن يصبح جميع الناس مؤمنين. القرآن يقول: إن العنف ليس له معنى في جلب الإيمان، فلو كان العنف صحيحاً فإن الله يستطيع بإرادته أن يجعل كل الناس مؤمنين، إلا أن الإيمان هو أمر يجب أن يختاره الناس. إذن، فلذلك السبب لم يجعل الله الناس مؤمنين بإرادته وقوته بل تركهم أحراراً في الاختيار. ويجب عليك أيها النبيّ أن تترك الناس أحراراً ليؤمنوا إن أرادوا وأن لا يؤمنوا إن لم يريدوا.

وهناك آية تخاطب النبيّ الأكرم قائلة: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[٢] أيها النبيّ، يبدو أنك تريد أن تقتل نفسك لأن هؤلاء لا يريدون أن يصبحوا مسلمين. لا تحزن من هؤلاء: ﴿إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةٗ فَظَلَّتۡ أَعۡنَٰقُهُمۡ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾[٣]. أي لو نشاء فإننا ننزل آية من السماء، ننزل عذاباً ونقول للناس: إما أن تؤمنوا أو أن نهلككم بهذا العذاب، مما يضطر الناس إلى أن يصبحوا مسلمين، لكننا لا نقوم بهذا العمل لأننا نريد أن يختار الناس الإيمان طوعاً.

هذه الآيات توضح أيضاً رأي الإسلام في الجهاد، وهو أن هدف الإسلام من الجهاد، ليس مثلما قاله بعض المغرضين من أن هدف الإسلام هو شهر السلاح بوجه كل كافر ليصبح مسلماً.

الصلح والتفاهم:

هناك جملة أخرى من الآيات. تصرِّح بأن الإسلام يهتم بالصلح كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ﴾[٤]. والصلح كما قلنا لا يعني الذلة والخضوع والاستسلام. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾[٥].

---

(١) سورة يونس، آية: ٩٩.
(٢) سورة الشعراء، آية: ٣.
(٣) سورة الشعراء، آية: ٤.
(٤) سورة النساء، آية: ١٢٨.
(٥) سورة البقرة، آية: ٢٠٨.

وأكثر الآيات صراحة، قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾[١].

إذن، فإن هذه الآيات تؤكد أن روح الإسلام هي روح السلام.

ويقول الباري في آية أخرى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾[٢].

ويقول القرآن حول المنافقين: ﴿...فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُواْ قَوْمَهُمْ﴾[٣].

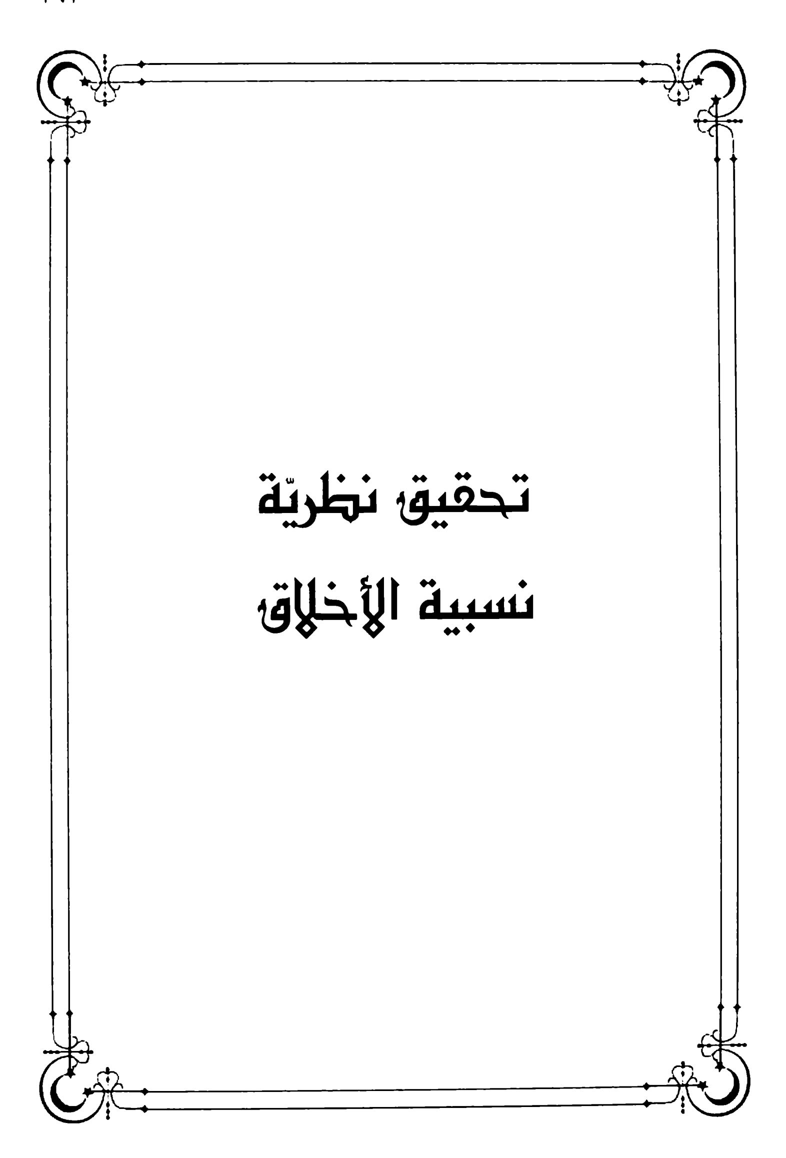
لقد ذكرنا هنا أربع مجموعات من الآيات، كانت تقول إحداها بصورة مطلقة، حاربوا. لو كنا نحن وهذه الآيات فقط لكان من المحتمل أن نقول بأن الإسلام هو دين الحرب. والمجموعة الثانية من الآيات كانت تقيد الحرب مع الآخرين بقيود، مثلاً: إذا كان هؤلاء في حالة حرب معكم، أو أنهم يظلمون جموعاً من المسلمين وغير المسلمين ويدوسون حرية وحقوق تلك الجموع. والمجموعة الثالثة من الآيات كانت تقول بصراحة أن الدعوة للإسلام ليست إجبارية. أما المجموعة الرابعة فكانت تبين بصراحة رغبة الإسلام في السلام.

---

(١) سورة الأنفال، آية: ٦١.

(٢) سورة النساء، آية: ٩٠.

(٣) سورة النساء، آية: ٨٩، ٩٠.



تحقيق نظريّة نسبية الأخلاق

تحقيق نظريّة نِسبيَّة الأخلاق

بسم الله الرحمن الرحيم

إن حديثنا لهذا اليوم سيكون حول موضوع نسبيّة الأخلاق.

والسؤال الذي يبرز إلى الذهن ـ وينبغي الإجابة عليه ـ هو:

هل إن الأخلاق نسبيّة أم مطلقة؟ أي عندما يوصَى بخصلةٍ أو فعلٍ أخلاقيٍّ، فهل يعني أن هذا أمر مطلق؟ أم لا؟ أي أن الخصلة الأخلاقية تبقى تحتفظ بطابعها الأخلاقي، في كل زمان، ولكلّ إنسان، وفي كل الظروف؟ كما لو قلنا: إن العدد ـ ٤ ـ هو ضعف العدد ـ ٢ ـ؟ أو أن الأمر ليس كذلك، بل هو نسبي، حيث لا يمكن التوصية بشكل مطلقٍ ـ في كلّ زمان، ومع كل فردٍ ـ بخصلةٍ أو فعلٍ أخلاقيٍّ؟.

إن طرح هذه المسألة ضروري جدّاً، وعلى الأخص بالنسبة لنا بحكم ارتباطنا بالدين الإسلامي المقدس، لأن الدين الإسلامي ـ كما قال علماؤنا القدماء ـ يتكون من ثلاثة أقسام أساسية:

القسم الأول: وهو ما يتناول المسائل العقلية والفكرية، ويعبر عنه بـ(أصول العقائد).

القسم الثاني: وهو ما يتناول الأمور النفسية، ويعبر عنه بـ(الأخلاق).

القسم الثالث: وهو ما يتعلق بالبدن والأفعال، ويعبر عنه بـ(الأحكام).

فالقسم الأخلاقي يعتبر قسماً مهمّاً جدّاً. فقد ورد ـ في القرآن الكريم ـ سلسلة أوامر، وتوصيات أخلاقية. وبما أن الإسلام يتميز بخصوصية (الختم والخلود) كان لا بدّ أن نعتقد بأن الأخلاق مطلقة أو على الأقل أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال:

هل قوانين الإسلام في هذا الجانب تحمل ـ أيضاً ـ صفة الخلود، فيلزمنا القول بأن الأخلاق مطلقةٌ؟ أو إن هذا الأمر يمكن التوفيق بينه وبين القول بنسبية الأخلاق؟.

في البدء لا بدّ لنا أن نعرف أوّلاً، هل إن الأخلاق مطلقةٌ؟ أم نسبيّةٌ؟ لنتحوّل بعد ذلك إلى موضوع قوانين الإسلام، لنرى ماذا تقول حول إطلاق الأخلاق أو نسبيّة الأخلاق.

إن هذا الموضوع يعتمد بشكل كبيرٍ على الماضي، في مسألة معيار الفعل الأخلاقي، حيث يوجد ـ في البين ـ نظرية تقول بأن الأخلاق نسبيةٌ، في حين توجد نظرية أخرى تقول بأن الأخلاق مطلقةٌ.

فلا بدّ لنا أوّلاً من ذكر هاتين النظريتين، لنعود إلى موضوع بحثنا.

الاختيار:

يعتقد البعض بعدم وجود أي معيار لأخلاقية فعل معين خارج نفس الإنسان، أي بعيداً عن انتخاب الإنسان واختياره.

ولا بدّ أنك قد سمعت بالعلماء القدماء ـ منذ عصر اليونان ـ الذين كانوا يقولون بأن مقياس كل شيء هو الإنسان، وقد شمل هذا المقياس العلم والفلسفة والحقيقة، حيث قيل بأن معيار الحقيقة هو تشخيص الإنسان لها أي لا يوجد حق واقعي، فالحق الواقعي هو ما يشخصه الإنسان، فإن قال: هذا حقٌّ فهو حقٌّ. وإن قال: هذا باطلٌ فهو باطلٌ.

وهذا الرأي يشابه اعتقاد بعض المتكلمين المسلمين، وهم (المعتزلة) في باب الاجتهاد، حيث أنهم يرون أن الحقيقة هي ما يراه المجتهد في اجتهاده،

فالاجتهاد لا يحتمل الخطأ. فلو افترضنا وجود عشرة مجتهدين، وكان لكلّ منهم اجتهاد يختلف به عن الآخرين، فإن الحق هو هذه الاجتهادات العشر.

كما يوجد قبال أهل هذا الرأي (المخطئة) الذي يقولون: إن الحق شيءٌ واحد فقط، والاجتهاد، قد يكون مطابقاً للواقع ومفيداً، وقد لا يكون كذلك.

فاليونان أبدوا رأيهم في خصوص الحقيقة، وقالوا: إن معيار الحقيقة هو الإنسان، وليس معيار الإنسان هو الحقيقة. لقد كان بحث اليونانيين يتعلق بالحقيقة والواقعية، وبالعلوم النظرية، أي إنه يتعلق بما هو موجود.

فلو قال قائل: إن الله موجودٌ، لقالوا: بما أن هذا القائل يقول بوجود الله، فهو إذن موجود. وإن قال آخر بعدم وجود الله، لقالوا: بما أن هذا القائل يقول بعدم وجود الله، فإذن هو غير موجود. وهذا بحثٌ نظريٌّ.

ولكن في العصور المتأخرة ظهرت نظرية في باب الأخلاق أي لا تتحدث عن الحقيقة، بل عن الأخلاق ـ حيث يوجد فرق بين الاثنين، فالحقيقة تتعلق بما هو موجودٌ، بينما تتعلق الأخلاق بما يجب أن يكون ـ فقد قال أصحابُ هذه النظرية بعدم وجود معيار غير اختيار الإنسان بخصوص ما ينبغي أن يكون. أو بعبارةٍ أخرى بخصوص حسن الأخلاق وقبحها، وأضافوا: إن مرادنا من الأخلاق الحسنة هو الأخلاق المحمودة. فكلّ خلق يحمد فهو جيدٌ، ولكن هذا (الحمد) يتغير على امتداد الزمان، لذا فإن (الأخلاق الحسنة) تتغير أيضاً. فبما أن الخلق الفلاني هو محمودٌ ومقبولٌ من قبل العموم ـ في زمن معينٍ ـ إذن هو حسنٌ، وإذا أصبح نفس هذا الخلق في زمنٍ آخر غير محمود، وحُمِد خلق آخر مضاد له، فيكون الأوّل قبيحاً، والثاني حسناً، كما أنّ هذا التغير من تقييم خلق معين في الأزمنة المختلفة، إنما يكون على أساس التكامل، ومنشؤه روح العصر. وبعبارةٍ أخرى: روح المجتمع.

روح العصر:

يوجد (لهيكَل) كلام حول روح العصر، حيث أنه يعتقد أن عملية التكامل هي ناموس هذا العالم، فإن روح العصر تدفع المجتمع دائماً إلى الأمام، وإنّ

هذه الروح التي تعتبر بمنزلة روح المجتمع، لأنها تدفع به إلى الإمام، تترك آثارها على الأفكار والاختيارات ـ أيضاً ـ أي إن روح العصر المتوافقة مع التكامل هي التي تلهم الخلق المعين وتجعله محلاً للقبول والاختيار، وهي التي تجعل خلقاً آخر، وتبطأ بظروفٍ سابقةٍ منسوخاً، كما نسخت الظروف السابقة.

فهو في الواقع يعطي روح العصر، أو روح المجتمع الحالة التي يقولها الآخرون بالنسبة إلى الله سبحانه، بقولهم: إنه سبحانه هو الذي يلهم الإنسان الأخلاق الحسنة، فهو يقول ولكن يعبر عنه بروح العصر، وروح المجتمع الذي يلهم الخلق الجيد.

وعلى كل حال، يوجد بين رأيه ورأي الإلهيين فرقان:

١ـ إنه يعتقد بأن المُلْهِم هو روح العصر، أو روح المجتمع. بينما يعتقدون هم بأن المُلْهِم هو الله، وما وراء الطبيعة.

٢ـ إنهم يعتقدون أن المُلْهِم مطلقٌ وثابتٌ، بينما يعتقد هو أن المُلْهِم أمرٌ متغيرٌ ونسبيٌّ، وتابع للظروف الزمانية، فهو يتغيّر بتغيرات الزمان فينسخ إلهاماته السابقة.

إن هذا النمط الفكري هو من الأفكار التي تركت آثاراً كبيرةً على المجتمع الأوروبي وبالتالي على العالم، أي إنها زلزلت قوائم المعيار الثابت عند الناس.

حدثني أحد الأصدقاء أنه عندما دعي إلى مؤتمرٍ في الخارج هاجم هذا النمط، وقال: لقد كنتم أيها الأوروبيون تعتقدون بروح القدس، ويستلهمون منه، ثم انتقلتم إلى الاستلهام من روح العصر، فبدأت مأساتكم منذ اليوم الأول الذي اعتقدتم فيه بروح العصر، وأعطيتموه الأهمية التي كنتم تعطونها لروح القدس، ففقدتم كل الأصول والمعايير الثابتة، ولم تحترموا غير متطلبات العصر. ماذا تعني روح العصر؟ من هو الذي اكتشف هذه الروح التي تسوق المجتمع بشكلٍ حتميٍّ نحو التكامل؟.

وعلى كلّ، كان هذا النحو الفكري موجوداً في أوروبا، ونحن إذا قلنا به فمن البديهي أننا سنقول بنسبية الأخلاق.

كما توجد مسألة أخرى ـ اعتقد أنهم يقصدونها، رغم أني لم ألاحظها في كتاباتهم ـ وهي تساوي روح العصر؟ أي هل تتغير الأفكار دفعة واحدة عند انقضاء قرن من الزمان مثلاً، أو أنها تتغير تدريجياً؟.

وعلى الفرض الثاني: هل يستلهم أولاً الطليعة، ثم يستلهم الآخرون منهم؟ وهل توجد دائماً طبقة الطليعة المجددة، التي لها حكم الأنبياء؟ غاية ما في الأمر أنها تستلهم من روح العصر، لا من الله؟.

إنهم يقولون: إنها الطبقة الكادحة التي تلهم أول الأمر، ثم يأخذ الآخرون عنهم. فهم في واقع الأمر، يقولون لهذه الطبقة: ينبوع عمل يُنوى.

ونحن إذا قلنا بهذا الرأي سنفقد أيّ أصل أخلاقي ثابت، لأن المعيار سيكون هو الاستحسان. ونحن نقبل أن يكون المعيار هو الاستحسان، وأن هذا الاستحسان عرضة للتغير، ولكننا نعتقد أن تغير الاستحسان هو من نوع تغير الأمزجة، فالمزاج تكون له حالة تعادل، وتكون له حالات انحراف. والمجتمع ـ أيضاً ـ قد يكون في حالة تقدمٍ أو في حالة انحطاط، ولا يمكن اعتبار كلّ متغيرات المجتمع تكاملاً.

وهكذا هي التصورات التي يطرحها القرآن الكريم قائمة على هذا الأساس. فقد يتقدم مجتمعٌ معينٌ، ثم يهبط نحو الفساد ـ الذي يعتبره القرآن فساداً أخلاقياً ـ والذي يقود المجتمع نحو الهلاك، كما أن التاريخ يؤكد لنا وجود مجتمعات، قد تقدمت، ولكنها انحطت أحياناً، وكان هذا الانحطاط سبباً.

نعم ربما يُقبل أن العالم بمجموعه يتكامل. وهذا يختلف عن القول بتكامل كلّ مجتمع، فالاستحسان يرتبط بكلّ مجتمعٍ على حدةٍ.

فنحن إذا أخذنا ألف سنة في الاعتبار، أمكننا القول تسعين بالمئة: إن

البشرية بمجموعها قد تقدمت خلال هذه الفترة، ولكن يوجد إشكال في القول: إن الإنسان قد تقدم في كافة المجالات.

رأي سارتر:

وعلى كلّ حال، يقال: إن المجتمع ينمو بشكلٍ (أوتماتيكي) كما تنمو الشجرة ولكي يثمر هذا النمو تتغير اختياراته واستحساناته، فإن هذه الاختيارات تتناسق مع نموه وتكامله بشكل دائم. فعندما يتبنى إنسانٌ هذه النظرية تصبح عنده الأخلاق نسبيّة مئة بالمئة، كما أن (سارتر) الذي يزن كلّ شيء وفق محور الانتخاب الشخصي، يقول: إن معيار أخلاقية الفعل لا يخرج عن وجود الإنسان في العمل. ولكنه يقول ـ أيضاً ـ: إن الشخص عندما ينتخب عملاً معيناً، فإن انتخابه يعني أن هذا العمل جيدٌ، ومن البديهي أن أي شخص لا يختار عملاً باعتباره درئياً، بل إنه يختاره باعتباره عملاً جيداً.

ويضيف ـ أيضاً ـ إن الإنسان في واقع الأمر إنما يعتقد بقيمة العمل الذي اختاره، فهو إذن يكون قد اختار هذا العمل للآخرين أيضاً.

وهذا هو ما نقوله نحن: من أن الإنسان بأدائه لعملٍ معينٍ إنما يكون قد روّج لهذا العمل، فإن كان عمله حسناً، فقد روّج لعملٍ حسنٍ. وإن كان عمله قبيحاً، فقد روّج لعمل قبيحٍ، فإن العمل الذي يختاره الإنسان إنما يضفي عليه صبغة العموم في نفس الوقت الذي يكون فيه جزئياً.

إنك ـ مثلاً ـ عندما تختار مسلكاً تتبعه، فإن عملك هذا يعتبر جزئياً ـ أي إنه يرتبط بفردٍ وزمانٍ ومكانٍ معينٍ، ولكنه في واقع الأمر يحمل صفةً عموميةً أيضاً، فإنك تعطيه صفةً كليةً، لأن اختيارك لهذا العمل المعين أنه عملٌ جيدٌ بشكلٍ عامٍ للجميع.

وحسب قوله: إن معيار أخلاقية فعل معين هو أخلاق الشخص الفاعل. إذن: تكون الأخلاق أمراً نسبيّاً، لأنها تنبع من انتخاب الشخص.

ونحن هنا لا يهمنا كون هذا الكلام غير صحيح بشكلٍ كاملٍ.

إن معيار الأخلاقية في هذه النظرية هو اختيار الشخص. ومن البديهي أن ما انتخبه أنا، قد لا تنتخبه أنت، فيكون إذن ما اختاره أنا ـ ومن وجهة نظري ـ فعل أخلاقي، ويكون ـ من وجهة نظرك ـ ما اخترته أنت من فعلٍ هو فعلٌ أخلاقيٌّ. وهذا ما يختلف حسب الزمان.

ولكن إن غضضنا الطرف عن وجهة النظر هذه، وأخذنا بنظر الاعتبار النظريات التي ذكرناها سابقاً، لأمكننا القول بأن الأخلاق ليست نسبية، بل هي مطلقةٌ وفق ما بيّناه، أما الفعل الأخلاقي، فلا مانع من القول بأنه نسبيٌّ.

مفهوم حب الإنسانية:

عندما تحدثنا عن النظريات في هذا المجال، ذكرنا أن بعضها يرى أن المعيار في كون فعل ما، أخلاقياً، هو الحب ـ أي أن يكون الهدف غيرياً.

وهنا يوجد لدينا مسألتان:

الأولى: هي نفس الأخلاق ـ أي الخلق والخصلة الروحية الإنسانية، والتي هي حب الغير، حب الإنسان والارتباط بمصير الناس. هذا ما يجب القول عنه بأنه مطلقٌ، ولا يمكن أن يكون نسبياً. فلا يصح أن يكون مطلقاً، بالنسبة لشخصٍ أخر.

إن حب الآخرين والارتباط معهم في المصير إنما هي منشأ الخدمة للناس، وهي أمرٌ مطلقٌ يصدق على كلّ إنسانٍ في أي ظرف زماني ومكاني.

وربما يقال: إن هذا الأمر لا يحمل صفة العمومية، لأن الإنسان ربما يكون إنساناً مؤذياً، ولربما يكون جانياً، أو قاتلاً، أو مفسداً. وإن مثل هذا الإنسان تجمع كل المبادىء على الصراع ضده، وحذفه من البين. فهو إذن: لا يحمل صفة العمومية.

الجواب هو: كلا. بل هو أمرٌ يحمل صفة العمومية، فحب الإنسانية لا ينافي الصراع ضد الإنسان المفسد، حيث إن عدم الصراع ضد الإنسان المفسد ليس أمراً لازماً لحب الإنسانية. فنحن أولاً قلنا: (الإنسانية) ولم نقل إنسان

بالخصوص، فلو كان شخصٌ مضرّ للمجتمع البشري، فإن حب المجتمع البشري يحكم بضرورة حذف ذلك الإنسان.

وثانياً: عندما يقال: العلاقة بالإنسان. لا يُعنَى به الإنسان الحيوان المستوي القامة، والذي له رأسٌ وأذنان، ويمشي على قدمين. بل يُعنى بالإنسان الإنسانية ـ أي الفضائل الإنسانية، وليس هذا الجسد المتكون من لحمٍ وجلدٍ ـ وإن أراد أن يكون هذا الجسد المادي فقط، لم يبق فرق بينه وبين الحيوان، لأن الحيوان هو أيضاً كائنٌ حيٌ يأكل ويشرب وينام ويمارس أعماله الشهوانية. فالإنسان الذي يرتضي لنفسه هذا المستوى لا يبقى له أية قيمة، فهو يسمى إنساناً باعتبار الكمالات والاعتبارات الإنسانية. أما عندما يكون ضد الإنسانية ـ أي إنسان بالقوة، وليس بالفعل ـ فلا يمكن اعتباره إنساناً.

وعلى كلّ حالٍ، إذا اعتبرنا حب الناس أساساً للأخلاق، فستكون الأخلاق ـ حينئذٍ ـ خصلة ثابتة. ـ أما الفعل الأخلاقي فسنأتي إليه في ما بعد ـ.

وكذلك إذا اعتبرنا الأخلاق سلسلة إلهامات وجدانية ـ كما ذكر ذلك (كَانْتُ) في فلسفته ـ عندما طرح سلسلة أصول باعتبارها إلهامات الإنسان من وجدانه ـ ومن البديهي أن هذه الإلهامات تعتبر إلهامات كلية، ودائمة، وتصدق في كلّ زمانٍ، لأنه اعتبر هذا المطلب أمراً كليّاً ثابتاً في كلّ زمانٍ.

إن (راسل) وغيره ـ كما ذكرنا ـ عرفوا الأخلاق بشكلٍ آخر، حيث قالوا: إن المعيار في الأخلاق هو التناسق بين مصالح الفرد والمجتمع، لأن الإنسان موجودٌ نفعيٌّ مئة بالمئة، وأنه لا يندفع إلاّ بباعث المصلحة الشخصية وفي أحسن الأحوال، إذا أردنا منه عملاً أخلاقياً تكون منفعته لغيره، فيجب علينا أن نرفع مستوى عقله بحيث يمكننا أن نفهمه أن مصالحه متناسقة مع مصالح المجتمع.

فالأخلاق في هذه النظرية تطرح باعتبارها خصلة ذكية تنسق وتؤلف بين مصالح الفرد، ومصالح المجتمع. ووفقاً لهذه النظرية تعتبر الأخلاق خصلةً وأمراً ثابتاً وليس نسبياً.

ذكرنا أن هناك مذهباً آخر في باب الأخلاق، وهو مذهب القدماء، الذين تقوم وجهة نظرهم على أصل العدل، على أساس الروح المجردة، فهم يقولون: إن الخلق الحسن هو عبارةٌ عن نوع توازن وتعادل بين جميع القوى تحت سلطة الحكومة المطلقة للقوى العاقلة، بحيث يكون حكم كل القوى والغرائز حكم الرعية المطيعة لهذا الحاكم. وطبقاً لهذه النظرية تعتبر الأخلاق أمراً مطلقاً لا يختلف فيه من زمانٍ عن زمانٍ آخر. فالطاعة طاعة في كلّ وقتٍ.

وكذلك رأي أفلاطون، القائم على أساس الجمال، حيث يقول: إن جذور الأخلاق هي جمال الروح، وهو يرى أن جذور هذا الجمال هي التعادل. والأخلاق هنا ـ أيضاً ـ هي أمرٌ ثابتٌ.

السلوك نسبيٌّ:

هناك أمرٌ آخر، ينبغي ذكره، وهو أنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين إطلاق الأخلاق، وإطلاق الفعل الأخلاقي ـ أي لا يمكن اعتبار فعل معين أخلاقياً على الدوام، كما لا يمكن القول بأنه غير أخلاقي على الدوام. وغالباً ما يكون سبب اشتباه البعض أنهم توهمّوا أن ملازمة الأخلاق المطلقة والثابتة هي أن نصنف الأفعال ابتداءً إلى صنفين، صنف نعتبره أخلاقياً، والصنف الآخر نعتبره لا أخلاقياً. في حين أن الأمر ليس كذلك، بل كما يقول القدماء: إن الأفعال تختلف باعتبارات ووجوه ـ أي من الممكن أن يكون فعلٌ معينٌ وفق اعتبار معين أخلاقياً، ووفق اعتبار آخر لا أخلاقياً، بل ضد الأخلاق.

فهل أن هذا السلوك مطلقٌ أم نسبيٌّ؟ وهذا غير كون الأخلاق مطلقةً أو نسبيةً. مثل: إن ضرب اليتيم هل هو فعلٌ أخلاقيّ وجيدٌ أم سيءٌ وضد الأخلاق؟.

الجواب: لا يمكن الحكم على مطلق ضرب اليتيم بالحسن أو القبح. ففي بعض الأحيان قد يضرب اليتيم من أجل سلب شيء منه، وفي أحيان أخرى قد يضرب من أجل تأديبه، لأن التأديب قد يقتضي ضربه، فالضرب إذن: ليس له حكمٌ مطلقٌ بالحسن أو القبح. بل عندما يستعمل من أجل

التأديب يكون حسناً، وعندما يستعمل من أجل سرقة ماله أو إبعاده أو قهره، يكون قبيحاً. ﴿فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾﴾[1].

أو مثلاً: عندما ينحني شخصٌ أمام شخصٍ آخر، فإن هذا العمل يختلف باختلاف موارده، فربما ينحني هذا الشخص أمام الشخص الآخر بقصد احترامه، وهو إنسانٌ يستحق الاحترام، ففي هذا المورد، يكون هذا العمل أخلاقياً، وفي نفس الوقت عندما يكون هذا الإنحناء بقصد الاستهزاء، ففي هذه الحالة سيؤخذ هذا العمل عنواناً آخر. فإذن: نفس هذا الفعل يكون له أحكام مختلفةٌ في المناسبات المختلفة، ففي مناسبةٍ معينةٍ يكون فعلاً أخلاقياً، وفي مناسبةٍ أخرى يكون فعلاً غير أخلاقي، بل ضد الأخلاق. وحسب اصطلاح طلبة العلوم الدينية: يختلف حكمه باختلاف العناوين الثانوية.

العناوين الأولية والثانوية:

إن علماءنا لديهم اصطلاحٌ رائعٌ، وهو (العناوين الأولية) و(العناوين الثانوية). وهم يعنون بهذا: أن كل شيءٍ له عنوانٌ بذاته، أي أن هناك صفة تصدق عليه، ولكن ربما يعرض له عنوانٌ آخر. مثلاً: زيد بذاته إنسان، ولكن ربما يعرض له عنوانٌ ثانويٌ أن يحصل على صفةٍ أخرى، غير صفته الأولية، مثلاً: زيد الإنسان إنسانٌ عالمٌ، أو إنسانٌ ظالمٌ. أي أضيف له عنوان آخر ثانوي. وقد يكون له عنوانٌ ثالث ورابع وخامس.. تماماً، كما يكون له عدة أعمال، فبالاعتبار الأولي زيد بن عمرو، ولكنه استاذٌ جامعيٌ، ورئيس مجلس. وفي نفس الوقت رئيس إحدى الشركات، فيكون له عناوين مختلفة في هذه الحالة، يقال: إن كلّ شيء يكون له حكمٌ معينٌ حسب العنوان الذي يعرض له.

فلو سئلنا: هل إن لحم الضأن جائز الأكل أم لا؟ سنقول: جائز الأكل.

ثم لو سئلنا: هل إن لحم الخنزير جائز الأكل أم لا؟ سنجيب بحرمة أكله.

---

(١) الضحى: الآية ٩.

فالعنوان الأولي للضأن أنه جائز الأكل. والعنوان الأولي للخنزير أنه غير جائز الأكل. لكن نفس (جائز الأكل) هذا يكون بعنوانٍ ثانويٍّ غير جائز الأكل، إذا كان ـ مثلاً ـ ملكاً للغير، وقد سرق منه. فالضأن هذا يجوز أكل لحمه من جهة الحلية، ولكن لا يجوز أكل لحمه من جهة حرمة أكل لحم للغير بلا رضاه، وكذلك لحم الخنزير، الذي يحرم أكله، في وقتٍ آخر يكون حلالاً أكله، عندما يضطر إليه الإنسان، بحيث تتوقف حياته على أكله. ففي هذه الحالة لا يكون أكل لحمه جائز فقط، بل يكون واجباً[(١)]، فإذا لم يأكل منه ومات إنما يكون قد ارتكب حراماً. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لدينا.

إننا قد نتحدث عن الفعل أحياناً، وقد نتحدث عن الخصلة أحياناً أخرى.

فوفق رأي (هيگل) أو (سارتر) أو غيرهما من القائلين بعدم وجود معيار للأخلاق غير انتخاب الإنسان تكون الأخلاق أمراً نسبيّاً، ولكن إذا تركنا هذه المناهج، فإن الأخلاق باعتبارها خصلة، يمكن اعتبارها أمراً ثابتاً. أما الفعل الأخلاقي فليس كذلك.

العفاف:

إن الذين يعتقدون بنسبية الأخلاق، يقولون: إن العفاف ـ مثلاً ـ يكون جيداً في مجتمع معينٍ، حسب حاجة ووضع ذلك المجتمع، عندما تكون ـ مثلاً ـ حياتهم زراعية، حيث أنها تقتضي أن يكون وضع العائلة مستقلاً، وتكون حياة المرأة ضمن حياة الرجل، وهذا ما تقتضيه مصلحتهم، كما يرون أنفسهم مجبرين على التأكيد على أصول العفاف. أما عندما حلت مرحلة الآلة وذهبت المرأة إلى عمق المجتمع، وإلى المعامل، أصبح العفاف أمراً غير مستحسن، رغم أنه كان في يوم ما أمراً جيداً.

ولكن هذا الرأي وفق ما ذكرناه من أسس يكون غير صحيح. فالعفاف

(١) الآية أعطت الإباحة ولم تعطِ الوجوب ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

باعتباره حالة نفسانية، يعني إنه ليس طاعة لقوة الشهوة بل لحكومة العقل والإيمان، ولا الوقوع تحت تأثير الثورة الشهوية، كما أن الشخص الذي يقع تحت تأثير الثورة الشهوية يفقد إرادته، وتتحكم به غريزته.

فالعفاف إذن هو في كل الأحيان حسنٌ. نعم إن هذا الفعل الأخلاقي الذي نسميه العفة، لا مانع من أن يكون نسبيّاً، فمن جملة الأمثلة الفقهية المعروفة، التي تذكر، هو: لو مرضت امرأة، واحتاجت إلى مراجعة الطبيب، ولم تكن هناك طبيبة، وكان تشخيص المرض يقتضي أن يمس الطبيب بدن المريضة أو أنه اقتضى أن يجري فحوصات أو يقوم بعملٍ لعورة المريضة، وكانت المريضة في حالةٍ خطرةٍ، ففي هذه الحالة تكون مراجعة الطبيب جائزة.

إن لمس بدن المرأة الأجنبية والنظر إليه فعلٌ مخالفٌ للعفة. أما نفس هذا العمل في ظروفٍ أخرى يفقد جنبة عدم أخلاقيته.

ولكن هذا أمرٌ، وفقدان نفس العفة ـ باعتبارها خلق وخصلة ـ قيمتها أمرٌ آخر. إن قيمتها تبقى محفوظة، ولكن الفعل يطرأ عليه التغيير.

ومن هنا يفهم أن الأفعال والأعمال ذات الارتباط الأوثق بالظروف الاقتصادية والفنية والصناعية يطرأ عليها التغيير بكثرةٍ.

أما الأعمال ذات الارتباط الأضعف بمثل هذه الأمور، كما هو الحال بالنسبة للعفاف ـ مثلاً ـ والحجاب، فإنها لا يطرأ عليها التغيير بكثرة.

إن مثل هذه المسائل متعلقة بنوع ارتباط بين جنسين تقتضي أن يكونا معاً، حيث توجد عملية جذب بينهما، ولأن الأصول ثابتةً، فإن فعلها الأخلاقي يكون دائماً ثابتاً أيضاً. بناء على ما تقدم لا بدّ من التمييز بين الفعل الأخلاقي، وبين نفس الأخلاق. وأن الأشخاص الذين يتولون التبليغ للأخلاق عليهم أن يقوموا بعملين:

١ـ عندما يحثون ويدعون إلى الخلق والصفات الحسنة، عليهم أن يبينوا أنها أمورٌ مطلقةٌ.

٢ـ كما يجب عليهم في نفس الوقت أن ينبّهوا الناس كي لا يخلطوا في مقام العمل بين الفعل الأخلاقي والفعل غير الأخلاقي.

إنني أتذكر قد سمعت في الأيام الأولى التي كنت بها في (قم) أن عدداً كبيراً من أهالي اليابان ذات الأديان المنحطة، قد طلبوا إرسال مبلغين للإسلام من بعض الدول. وقد أرسل بعضهم عدداً من المبلغين من أجل الدعوة لمذاهبهم، وقد كلف المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري أحد الأشخاص الذي قدر فيه قدرة، وقابلية أكثر من غيره، ولكنه رفض بحجة خوفه من أن يموت في بلاد الكفر. وعلى كلّ حالٍ، فقد ذهب من مصر عدد من المبلغين، وكانت نتيجة عملهم إعلان إسلام عشرين ألف، وفق المذهب السنّي. فهل هذا ليس بعمل؟.

الصدق:

إننا قد نعتبر الفعل الأخلاقي مضادّاً للأخلاق، والفعل الذي هو مضادٌ للأخلاق أخلاقياً. فالصدق ـ مثلاً، من جهة كونه صدقاً ـ حسنٌ، ويجب قوله، والكذب ـ من حيث كونه تحريفاً ـ قبيحٌ. ولا ينبغي قوله.

ولكن هل يمكن قول الصدق في كل مكان؟ وهل يحرم قول الكذب في كلّ مكان؟.

من المؤكد أن قول الكذب يصبح في بعض الأحيان واجباً، ولكن ما يثير الاستغراب هو قيام البعض بشن هجوم على الشاعر سعدي لقوله:

إن الكذب الذي يحقق مصلحة، هو خيرٌ من الصدق الذي يؤجج نار الفتنة.

وهو كلامٌ صحيحٌ جدّاً. ولكن البعض يقولون: إن الإنسان عندما يكذب لا بدّ أن يكون ملاكه المصلحة في الكذب. بينما هناك فرقٌ بين أن يكون الملاك منفعةً، وبين أن يكون مصلحةً. فلماذا يطلب من الإنسان أن يقول الصدق؟ إنه لمصلحة المجتمع. ولماذا لا ينبغي قول الكذب؟ لأنه ضد مصلحة

المجتمع. ولكن إذا كان الكذب في مناسبةٍ معينةٍ يحقق مصلحة المجتمع والفرد يجب قوله.

لقد شن الهجوم على الشاعر سعدي كثيرون من جملتهم (المسيو جردن) رئيس كالج، وغيره من الأمريكان بسبب قوله السابق الذكر. وكذلك فعل الزرادشتيون. كما كتب (محيط الطباطبائي) فقال، حول هذا الموضوع في الهند ـ حيث كانت اللغة الفارسية شائعةً هناك ـ لأن الإنكليز عندما دخلوا الهند منعوا تدريس (كلستان سعدي) في المدارس. وقد أيدهم في ذلك الزرادشتيون بحجة أنه يفسد أخلاق الشباب نتيجة قوله السابق الذكر.

وأضاف: إن (رنود) كان يعرف أن سبب هذا الإجراء هو وجود البيتين التاليين من أول الكتاب:

«أيها الكريم إنك ترزق من خزائنك الخفية أعداءك من الزرادشتية، والمسيحيين، فلا يمكن أن تحرم أحباءك من كرمك، لأنك أنت الرّب الذي يشمل لطفك وعنايتك حتى أعداء دينك».

فإن هؤلاء لم يكونوا راضين أن يلقن الشباب بأن المسيحيين والزرادشتيين هم أعداء الله. ولذلك اتخذوا قوله السابق عذراً لمنع تدريس الكتاب، وإلاّ فأي عاقل في الدنيا لا يعرف معنى الكذب والصدق، ولا يعرف أن قول الصدق في بعض الأحيان يكون ذنباً أكبر من أي ذنب آخر.

ومن الطبيعي، كما ينقل عن قصة أبي ذر، حيث قيل: إنه حمل رسول الله ووضع عليه رداءً، ومرّ من أمام كفار قريش، فقالوا له: يا أبا ذر ماذا تحمل على ظهرك؟ قال: محمد. . . إنه كان صادقاً، ولكنهم لم يصدقوه، وأنه لو كان يعلم أنه لو صدق، فإنهم يصدقون قوله، لكان صدقه هنا حراماً، وحرمته أشد من أي حرمة أخرى.

ومما لا شك فيه أن لا مانع من قول الكذب في بعض المواطن، مثل إصلاح ذات البين، فهناك بعض الموارد في فقهنا يجوز فيها الكذب، مثل الصلح بين متعاديين، وهذا هو معنى المصلحة، ونجاة بريء بواسطة الكذب،

وهذا ما كان يعنيه سعدي، ففي مثل هذه المواطن، يكون الأفضل قول الكذب.

القصد هو ضرورة التمييز بين الفعل الأخلاقي، ونفس الأخلاق، فالأول يطرأ عليه التغيير، ويتناسب مع الإسلام، فلو سأل سائلٌ مثلاً:

السرقة حلالٌ أم حرامٌ؟.

الجواب: حرام.

هل تجوز السرقة في موطن ما؟

الجواب: نعم، بل تكون واجبةً وواجبةً أحياناً.

حديث عليّ عليه السلام ونظرية نسبيّة الأخلاق

كان بحثنا يدور حول نسبيّة الأخلاق، ونسبية التربية.

وبناء على النظرية القائلة بنسبية الأخلاق، واختلافها حسب الزمان والمكان والفرد، لا يمكننا أن نقدم طرحاً أخلاقياً لكلّ البشر في كل الأزمنة، وأن كلّ طرح أخلاقي يصدر عن أي مبدأ ـ سواءً كان إسلامياً أو غير إسلامي ـ يجب أن يكون مقيداً ومحدداً بالظروف الزمانية والمكانية وغيرها. أي ما سيكون حاكماً في هذه المنطقة، لا يصلح للمنطقة الأخرى.

لقد انتهينا في بحثنا إلى أن هناك فرق بين الأخلاق والفعل:

الأخلاق التي هي عبارةٌ عن مجموعة خصال وسجايا وملكات اكتسابية قبلها الإنسان باعتبارها أصولاً أخلاقيةً. أو بعبارةٍ أخرى: هي إطارٌ وقالبٌ روحيٌّ صنعت فيه، ووفقاً لروح الإنسان، فكيفية كينونة روح الإنسان هي أمرٌ ثابتٌ ومطلقٌ ودائمٌ.

أما فعل الإنسان، فهو عبارةٌ عن تحقق تلك الروحيات في الخارج، حيث تختلف باختلاف الظروف، لأنها يجب أن تختلف.

وبعبارةٍ أخرى: إن مظاهر ومجال الأخلاق الإنسانية تختلف باختلاف الظروف، ففي مكانٍ معينٍ يكون ردّ فعله بشكلٍ وفي مكانٍ آخر يكون ردّ فعله بشكلٍ آخر، لا أن يكون الإنسان في مكانٍ معينٍ بشكلٍ، ويكون في مكانٍ ثاني بشكلٍ آخر. فهناك فرق بين أن نقول: يجب أن يكون الإنسان في عصرٍ بشكل معينٍ يختلف فيه عن العصر الآخر. ويكون في مكانٍ معينٍ بشكلٍ يختلف فيه

عن المكان الآخر. وبين أن نقول: إن الإنسان يمكنه أن يكون ذو شخصية عالية تحافظ على شكلها الواحد في المواطن المختلفة، ولكن مظاهر فعلها يختلف في الأزمنة المختلفة، وفي الظروف المختلفة.

طرح إشكال:

من الممكن أن يقول قائلٌ: من مقررات الإسلام في المجال الأخلاقي أن بعض الخلقيات التي تراد للمرأة، لا تراد للرجل، والعكس صحيحٌ أيضاً. فهل إن النموذج الأخلاقي والإنساني للمرأة يختلف عنه للرجل في الإسلام؟ أي إنهما نوعي إنسان من وجهة النظر الإنسانية؟ وقد وضع لهما في الإسلام طرحا قالبِ روحيٍّ؟ فقد خلقت المرأة في قالبٍ، وخلق الرجل في قالبٍ آخر؟.

فإذا كان الأمر كذلك، سيكون من المعلوم والواضح، تهافت القول بأن الخلق حقيقةٌ مطلقةٌ، حيث لا يبقى بعدٌ لها أساساً. والدليل هو اختلافه بين المرأة والرجل.

فقد يطرح هذا القائل قول عليّ عليه السلام الذي ذكر في نهج البلاغة، وهو «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال»[1] ثم ذكر ثلاث خصال «الزهو والجبن والبخل» ونحن نعلم أن التكبر يعتبر خلقٌ سيءٌ جدّاً، كما أنه من الناحية النفسية يعتبر أحد الأمراض، والجبن معلومٌ أيضاً، لأنه يعبر عن الضعف، وعدم القدرة. وكذلك البخل، إنها خصال ثلاث، تعتبر من أسوء الخصال للرجال، في نفس الوقت الذي تكون فيه ـ كما جاء في نهج البلاغة ـ من أفضل خصال النساء. فكيف يكون ذلك؟.

ثم إنه عليه السلام يحل هذا الإشكال عندما يقول: «فإذا كانت المرأة مزهوةً لم تمكن من نفسها، وإذا كانت بخيلةً حفظت مالها ومال بعلها، وإذا كانت جبانةً فرِقت من كلّ شيءٍ يعرض لها»[2].

---

(١) في النهج وغيره «محاسنهن مساوىء الرجال» ويختلف المعنى. والزهو ليس بتكبر.
(٢) نهج البلاغة: شرح صبحي الصالح صفحة ٥٠٩ ـ ٥١٠، حكم ٢٣٤.

الجواب: في البداية سأتحدث ـ ربما سيخطر ببالك أني سأقول: إن هذا الحديث ليس صحيحاً ـ عن المفهوم الواقعي لهذا الحديث، وماذا أراد منه الإمام عليّ عليه السلام. **هذا أولاً**.

أما ثانياً: هل أن هذه التعليمات تتفق مع النصوص الإسلامية العامة، وبالأخص مع ما صدر عنه عليه السلام بالذات؟.

أما المقدمة التي وردَ ذكرها فهي: إن علماء الأدب وغيرهم يقولون: إن في تعبيرات اللغة العربية ـ وفي غيرها من اللغات، لأن هذا الأمر يرتبط بالإنسان لا بلغةٍ خاصةٍ، وفي مجال الألفاظ المرتبطة بالحالات النفسية للإنسان ـ ربما يستخدم اللفظ لا باعتبار نفس الحالة النفسية، بل باعتبار الأثر الذي يترتب على تلك الحالة الإنسانية ـ مثلاً ـ الرحمة التي هي حالةٌ نفسيةٌ وعاطفيةٌ في الإنسان، ففي بعض الأحيان تستعمل هذه الكلمة للتعبير عن نفس الإحساس باعتباره حالةً نفسيةً، وفي أحيان أخرى تستخدم للتعبير عن الأثر البارز من هذا العمل بغض النظر عن وجوده، وعدم وجوده، فعندما نقول: إن فلاناً رحم فلان ـ أي أنّه أدّى عملاً من نوع الرحمة، بغض النظر عن وجود حقيقة الرحمة في هذا العمل أو عدم وجودها. أو مثلاً: عندما تستخدم هذه العبارة بالنسبة إلى الله، في حين أنها ذات مفهوم إنساني، لا تصدق بالنسبة لله سبحانه إلاّ في مفهوم أثرها، مثل: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾[1] أو عندما نقول: الله يستحي من الشيء الفلاني، فالحياء كلمة وضعت للتعبير عن حالةٍ إنسانيةٍ، وهي الخجل والتأثر والانفعال، وهي بالنتيجة حالة نفسية.

ومما لا شك فيه أن هذه الحالة النفسية بهذا المعنى لا تصح بالنسبة إلى الله سبحانه، ولكن قد يتعامل الله سبحانه مع الإنسان تعاملاً يكون نظيره ما يصدر عن الحياء والخجل. قال سعدي الشيرازي في بداية گلستانه: إن العبد عندما يدعو الله، فلا يستجاب له، فيكرر الدعاء ثانيةً وثالثةً، فيأتي النداء: يا ملائكتي أجيبوه، فقد استحييت من عبدي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى

---

(١) البقرة: الآية ١٥.

الاستهزاء. فهو بالنسبة إلى الإنسان حالةً نفسيةً لها آثارٌ معينةً، ولكن الله سبحانه عندما يتعامل مع شخصٍ تعاملاً من شأنه أن يجعل ذلك الشخص عرضةً لاستهزاء الناس، يقول: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ﴾. إن هذا الأمر لا يختص بالله سبحانه، بل كثير من الموارد الأخرى تستخدم هذه الألفاظ، بالنسبة للإنسان باعتبار السلوك الذي يكون من النوع الذي هو معلولٌ لتلك الحالة.

أما كيفية هذا؟ لقد استخدمت في الحديث ثلاث ألفاظ: التكبر، والجبن والبخل. فالتكبر حالةٌ نفسيةٌ في الإنسان.

وقبل أن نبين معنى الحديث، أذكر لكم بعض القرائن: لقد قيل لنا إن (التكبر على المتكبر عبادةً) إي إذا رأيت إنساناً يتكبر، فلا تتصرف معه بشكلٍ تشجعه فيه على التكبر، بل عليك أن تتكبر أنت عليه أيضاً، لتمرغ أنفه بالتراب لعله يكف عن هذا الحالة.

فعندما يقول: التكبر على المتكبر عبادةٌ، لا يعني أن التكبر حالةٌ نفسيةٌ مستساغةٌ ومحمودةٌ، وأنك عندما تتكبر قبال هذا التكبر، لا تنظر إلى نفسك بأنك كبيرٌ حقاً، بل إنه يعني لا بدّ أن تكون متواضعاً على الدوام: روحك تكون متواضعةً، ولكن سلوكك مع الشخص المتكبر يكون بتكبرٍ من أجل تمريغ أنفه بالتراب. إذن: لم يوص هنا بالتكبر باعتباره خلقاً، بل أوصي به باعتباره سلوكاً مشابهاً لسلوك الشخص المتكبر.

أمر الرسول ﷺ في عمرة القضاء:

إن عمرة القضاء كانت على ما يبدو في العام السابع الهجري حيث زار الرسول ﷺ مكة بعد صلح الحديبية، الذي تم عندما منعته قريش وأصحابه من دخول مكة، على أن يرجع المسلمون من قرب مكة ليعودوا إليها ثانيةً، وكان أهالي مكة في ذلك الوقت كفاراً، وأعداءً. وقد سمح للمسلمين وفقاً لبنود الصلح أن يدخلوا مكة في العام القادم. وعندما جاء المسلمون للزيارة، أصدرت قريش أمراً عامّاً بتخلية مكة من أهاليها، كي لا يلاقوا أحداً من مكة،

فلربما يؤثرون فيه، ويحولونه إلى معسكرهم. وقد كان ضمن بنود الصلح أن يمكث المسلمون في مكة ثلاثة أيام فقط.

عندما دخل المسلمون مكة خرجت قريش برجالها ونسائها، وأطفالها إلى خارج مكة، ومكثوا في مرتفعاتها القريبة.

والرسول كان يعرف أنهم يراقبون المسلمين عن بُعدٍ، فأمر بإنزال ثوب الإحرام عن أحد الكتفين. والطواف بشكلٍ تتجلى فيه الرجولة، والصلابة والشجاعة أثناء الهرولة. وقد كان طوافاً وحيداً في زمن الرسول، حيث إنهم طافوا، كما لو أنهم في ساحة معركة، من أجل أن ترى قريش فيهم القدرة والشوكة، في حين أن المناسبة كانت مناسبةً عباديةً، والحالة حالة دعاء وتضرع وتواضع. ولكن الرسول لم يرد منهم أن يتكبروا فعلاً، بل أراد أن يكون سلوكهم في هذا الظرف بتكبرٍ.

مثال آخر: إنه أمر أصحابه أن يتصرفوا بتكبرٍ في ساحة المعركة ـ أي أن يمشوا بتبختر تماماً كالمتكبر، وإن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بعد أن قتل عمرو بن ودّ العامري في معركة الخندق، وعاد إلى المسلمين كان يمشي بتبختر فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنها مشيةٌ يبغضها الله إلاّ في هذا الموضع. إنه إذن: سلوك متكبر، ولكن الإسلام يبغض نفس التكبر، حتى في ميدان الحرب، فلا أحد من أهل فقه الحديث يقول بأن نفس التكبر باعتباره خلقٌ وخصلةٌ حالةٌ نفسيةٌ تقبل الاستثناء في ميدان الحرب، فتكون جيدةً، وفي غيره لا تكون جيدةً. فالتكبر إذن في هذه الموارد يعني فعلاً تكبر.

وهكذا هو بخصوص المرأة بقرينة (لم تمكن من نفسها) فإنه لم يقل: إن تكبر المرأة مطلقاً حسنٌ، حتى مع المرأة الأخرى.

فالمرأة لا ينبغي لها أن تتكبر مع المرأة، وكذلك مع زوجها وأبيها وأخوتها وأخوالها وأعمامها، ثم إن الإنسان لا يمكنه أن يكون ذا خلقين، فهو إما متكبر أو غير متكبر، فذلك الحديث يقول: بالفعل المتكبر أمام غير

المحارم. ومن الواضح أن كلمة (الزهو) التي جاءت في الحديث تختلف شيئاً ما عن التكبر.

إن التواضع الذي يبديه رجلٌ أمام رجلٌ آخر، أو تبديه امرأةٌ أمام امرأةٍ أخرى أو أمام أحد محارمها، وكلمات المجاملة التي تقولها، لا ينبغي أن تكون أمام غير المحارم.

وإذا فعلت والتزمت بهذا، فإن الرجل من غير المحارم سيرى أن هناك فاصلاً بينه وبين هذه المرأة.

فالتكبر إذن هنا ـ أي في الحديث ـ إنما هو مرتبطٌ بالفعل، لا بالخلق. والحديث يشير إلى أن المرأة عندما تتصرف بهذا الشكل لن يتمكن منها الرجل الأجنبي.

لقد ذكرنا أن الإسلام يريد أن يَسُودَ أصلٌ عامٌ، وهو إيجاد حاجز عملي، مثل الحجاب، وأخلاقي ـ كما ذكر في هذا المورد، من أجل منع نشوب الحرائق التي خطرها قائمٌ. إذن يكون هذا سلوكاً بتكبر، وليس نفس التكبر.

مفهوم الجبن في الحديث::

إن المقصود من الجبن هنا هو مسألة العفاف، وليس موضوع الجبن مقابل الشجاعة مطلقاً، إن الشجاعة باعتبارها خلقٌ روحيٌّ ـ وبمعنى قوة القلب وعدم الخوف وعدم الإنحناء أمام الآخرين ـ أمرٌ ممدوحٌ بالنسبة للرجل أو المرأة. فالإسلام لم يقل في أي وقتٍ من الأوقات: إن الرجل ينبغي أن يكون قوي القلب، ولكن المرأة ينبغي أن تكون جبانةً، والدليل على ذلك أن كلّ ما لدينا من نصوص في باب مدح الشجاعة وذم الجبن ـ وهي كثيرة ـ لا تختص بالمرأة أو الرجل، بل إنها تشملهما جميعاً. هذا أولاً.

وثانياً: إن سيرة النساء المسلمات التي لدينا إنهن كن دائماً شجاعات أي إن المرأة الشجاعة عند المسلمين هي موضع افتخار وتمجيد، لأن الشجاعة تعني عدم الخوف، وعدم التراجع عن خوف على المال والولد والنفس ـ عندما

تكون معرضةً للخطر ـ والاستعداد للعطاء من المال والحيثية والروح مقابل الأعداء.

قصة صفية بنت عبد المطلب:

فنحن مثلاً نرى قصة صفية بنت عبد المطلب تعتبر في التاريخ الإسلامي موضع تبجيل وتمجيد، وهذا مما ينتظر ويتوقّع من امرأة هاشمية.

في غزوة الخندق عندما حوصر المسلمون من قبل الكفار، وضع الرسول ﷺ النساء في مكانٍ معينٍ.

كان مع المسلمين رجلٌ يسمى حسان بن ثابت، وهو الشاعر المعروف المفلق، وقد خدم الإسلام خدمةً كبيرةً بلسانه ـ وهو من الشعراء المخضرمين ـ أي الذين شهدوا الجاهلية والإسلام، كما يعد من شعراء الدرجة الأُولى عند العرب، وهو كغيره من كثير من الشعراء، والأشخاص الذين يكون عملهم الكلام، ويصرفون أكثر قدرتهم فيه، فإنه قهراً سيكون مقصراً أو قاصراً في المجال العملي، حيث أنه عندما رأى نفسه في ساحة المعركة. وقد آن أوان العمل والحرب، ترك الساحة واختفى بين النساء.

وقد وصل إلى محل النساء أحد الأعداء. وعندما عرف أن هناك نساء شنّ هجوماً عليهن. وقد طلب النسوة من حسان أن يأخذ السيف ويقف بوجه هذا الرجل. ولكنه رفض ـ كما فعل البعض عندما ارتدى حجاب النساء، واختفى في المواقع الخلفية[1] ـ ولكن الظرف لم يكن ظرفاً، لا تظهر فيه المرأة شجاعتها، لذا فقد نهضت صفية، وأخذت السيف بكلّ شجاعةٍ حتى استطاعت أن تهزم هذا العدّو.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى شجاعة الزهراء، وشجاعة زينب. فنحن نرى أن

(١) إشارة إلى ردود فعل قادة جيش رضا خان عندما دخلت قوات الحلفاء لاحتلالها عام ١٣٢٠ هجري شمسي..

قوة القلب والحماس الروحي وعدم الخوف من القتل الذي كانت تتمتع به زينب، يعدّ نموذجاً عالياً جدّاً. وينقل في التاريخ الإسلامي باعتباره أسوة كاملة.

إن ما قيل بخصوص المرأة واتصافها بالجبن ـ أي أن يكون عملها عمل الجبناء، لم يكن يقصد به الخوف على النفس أو المال، بل يقصد منه الخوف على العفاف.

الرجل الشجاع لا يخاف، يقدم في موضع الإقدام، حتى لو قتل، فإن قتله موضع افتخار. وكذلك ينبغي أن تكون المرأة.

أما حينما تكون عفتها في معرض الخطر، فليس المقام مقام شجاعة، لأن الشجاعة تعني الفداء والتضحية. والعفاف ليس أمراً شخصيّاً، كي يضحي به الإنسان، بل هو أمانة لدى الإنسان تماماً، كما لو أنك تضع شيئاً ثميناً جدّاً لدى شخص من أجل إيصاله إلى مقصده. ولكنه بدل أن يصرف كل جهده لتحقيق هذه الغاية، يجعله عرضةً للخطر، ويفرط فيه.

لقد ذكر السيد همايون[1] مرةً مثلاً جيداً، ومربيّاً، قال:

رأيت ـ قبل أربعين أو خمسين عاماً ـ حمّالاً يضع على رأسه طبقاً كبيراً يعدّ من ذخائر الدولة وتحفها النفيسة جدّاً، وربما يكون عائداً لأهل عوائل الملك أو أحد أعوانه. وكان الحمال يريد نقله من دارٍ إلى دارٍ. فرأى بعض المحتالين أنها مناسبةٌ جيدة لأذيته فتقدموا نحوه، وقاموا ببعض الأعمال التي فيها إهانة له. وكان قلبي يخفق، لتوقعي أن هذا الحمّال سيفقد أعصابه ويرمي بالطبق على الأرض، فيتهشم، ليدافع عن نفسه. ولكنه تحمل كل تلك الإهانات لأنه كان يعرف ماذا يحمل على رأسه، وأن المقام ليس مقام إظهار شجاعة. ودفاع عن النفس، بل المقام هو مقام إيصال الأمانة إلى محلها.

المرأة حاملة لأمانة إنسانية:

تعدّ المرأة ـ باعتبارها صاحبة عفة ـ حاملة لأمانةٍ إنسانيةٍ كبيرةٍ، وليست

(١) هو أحد مؤسسي حسينية الإرشاد في طهران.

مالكة لأمرٍ شخصيّ إن تسامحت فيه تسامحت في أمرٍ شخصيّ، بل هي إن تسامحت فيه تكون قد ارتكبت خيانة لأمانة إنسانيةٍ.

فكما ينبغي أن يكون الرجل عفيفاً، ينبغي أن تكون المرأة عفيفةً أيضاً.

إن التشابه بين الرجل والمرأة، لا يمكن لأحد أن يحققه، حتى لو ملئت الدنيا بصيحات مساواة حقوق المرأة والرجل. فما لا شك فيه أن المرأة والرجل جنسان، يشتركان في بعض الأمور الإنسانية، ويختلفان في بعض الأمور الأخرى، من جهة الكيفية. فعفة المرأة ـ مثلاً ـ تكون مورداً لاعتداء الرجل، في حين أن عفة الرجل لا تكون مورداً لتجاوز المرأة عليها.

ونحن لم نسمع لحدّ الآن أن المرأة الفلانية قد تجاوزت على عفة الرجل الفلاني. في أوروبا وأمريكا.

إن وضع الرجل يختلف عن وضع المرأة، فلا يمكن في أيّ وقتٍ من الأوقات أن تظهر المرأة بمظهر التجاوز على عفة الرجل، بل هو الذي يمكن أن يتجاوز على عفتها.

إنك ترى دائماً أنه لو وقف شابّان أمام مدرسة للبنات لأمكنهما أن يؤذيا مئات الشابّات، في حين هل سمعت لحدّ الآن أو رأيت ـ وهل هو بالإمكان ـ أن شابّات يقفن أمام مدرسة للشباب فيزاحمنهم؟.

إن الاعتداء على العفاف لا يقع إلا من قبل الرجل، وإن المرأة يجب أن تكون في موقع الدفاع، والمحافظ والمؤتمن على الأمانة الاجتماعية والأخلاقية والإنسانية.

إن الحديث ـ موضع البحث ـ يوصي المرأة فقط: أن يكون سلوكها ذا طابع جبان مع الرجل الأجنبي، في مسألة العفة. ولا يقول بذلك في سلوكها مع المرأة الأخرى. أو مع الزوج أو المحارم.

إنه ليس من الشجاعة أن تقول المرأة: لأذهب وحدي مع عددٍ كثيرٍ من الرجال، ولن يحدث شيء، لأني شجاعة، ولا أخاف، لأن الشجاعة تعني عدم

الخوف. في الحين الذي تقتضي التضحية والفداء، فالمرأة لو أخذت منها أمانتها، فإنها ستقول: إني قد ضحيت. أما لو سلبت منها عفتها ستكون قد خانت الأمانة.

بناء على هذا يكون الجبن الذي يوصي به أمير المؤمنين عليه السلام المرأة أن تحتاط به، إنما يعني أن يكون سلوكها بجبنٍ، لا في مطلق المسائل، لا في مورد الخطر على النفس أو المال أو الحيثية الاجتماعية، بل في المورد الذي تكون فيه العفة معرضةً للخطر. فهي توصية للمرأة بالاحتياط.

مفهوم البخل في الحديث:

وهكذا الأمر بالنسبة إلى البخل. فالقرآن الكريم يقول: ﴿...وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1] إنها إحدى حالات الإنسان التي يسميها القرآن شح النفس، والتي هي عندما تعرض له، لو أردت أن تأخذ منه فلساً واحداً، فكأنك تريد أن تقتطع جزءاً من روحه.

فالإسلام دين التوحيد الذي يريد أن يزيل تعلقات الإنسان ـ الرجل والمرأة ـ بغير الله، فهل يحتمل أن يوصي الزهراء عليها السلام ـ مثلاً ـ بأن تكون محبة للمال حبّاً جمّاً؟ فإذا صح هذا، لماذا يعتبر إنفاق الزهراء للباس زوجها ـ في سبيل الله ـ فضيلةً كبيرةً، وهو حقّاً فضيلة كبيرة.

لم يكن المقصود بالبخل في الحديث هو البخل في المال الشخصي، فالمرأة أمينة على مال زوجها، وبالأخص وفق عبارة «حفظت مالها ومال بعلها» التي تعني من وجهة نظري المال المشترك بينهما، فلا ينبغي أن تكون مبذرة بما تأخذه من جيب حاتم.

ففي النظام الإسلامي بشكلٍ خاصٍ، الذي يكون فيه الرجل هو الذي يحصّل المال، وتكون المرأة المدير الداخلي للعائلة. ومن الطبيعي أن من لا تنضح عرقاً على تحصيل المال، لا تعرف قدره الذي يستحقه. فالمرأة بالنسبة للمال المشترك تعتبر أمينةً عليه تمتدح إذا كانت تحسب لكلّ فلسٍ حسابه.

---

(١) الحشر: الآية ٩.

فالبخل إذن هنا: لا يعني الصفة النفسية ـ الخُلُق ـ بل يعني سلوك الإمساك، لا من مالها، بل من مال الزوج. وإن هذا الأمر لا يختص بالمرأة فقط، بل يشمل غيرها ـ أيضاً ـ فأمير المؤمنين عليه السلام الجوّاد الأول، كما كان الممسك الأول.

فالتاريخ يحدثنا بأنه عليه السلام أول الكرماء من ماله، كما كان أول الممسكين بالنسبة للمال الذي كان مؤتمناً عليه ـ أي بيت المال، حيث لم يكن مستعداً لأن يعطي أخاه عقيلاً فلساً واحداً من بيت المال. فهل كان عليه السلام يحمل صفتين متضادتين؟ كلا: إن هاتين الصفتين من وجهة نظر الأخلاق ليستا مضادتين. إن إنفاقه لما كان يحصل عليه من غنائم الحرب أو من حفر نهر أو غيره من الأعمال يعتبر جوداً. والدقة في حفظ ممتلكات بيت المال من إطفائه للشمعة العائدة لبيت المال في حالة إنجاز عمل شخصي ـ مثلاً ـ يعتبر أمانةً لا بخلاً.

إنه كان يوماً مشغولاً في بيت المال، وقد أضاء له شمعة عائدة لبيت المال، فدخل عليه البعض لحاجةٍ شخصيةٍ غير مرتبط ببيت المال، فأطفأ الشمعة، فسئل عن السبب، فأجاب بأن الشمعة عائدةٌ لبيت المال، في حين أن عملكم شخصي، لا علاقة له ببيت المال.

فهل يقال له: إنك بخيلٌ بسبب إطفائك للشمعة؟ كلاً.

فإذا صح ذلك، كان يجب أن نعتبر عثمان كريماً جدّاً، لأنه أعطى بيت المال لهذا ولذاك. إن كل شخصٍ يؤتمن على مثل هذا المال، يجب أن يكون ممسكاً، ولكن لا بمعنى أن يكون خلقه الإمساك، بل سلوكه الإمساك، وهذا لا علاقة له بالخُلق.

إذن فالخلقيات الثلاث: الجبن، والكبر، والزهو، والبخل. التي ذكرها الحديث، والتي يختلف أمرها بين الرجل والمرأة، لا تتنافى مع أصل عدم نسبية الأخلاق.

ففي خصوص الجبن الذي يقابله الشجاعة والقوة، وقوة القلب التي هي مطلوبة لكلّ من الرجل والمرأة، والجبن باعتباره خلقٌ يعتبر أمراً سيئاً بالنسبة للمرأة والرجل.

الشجاعة والدفاع عن الحق:

في الإسلام يوجد نوعان من الدفاع:

أحدهما: دفاع عن الحق باعتباره حقيقةً.

وثانيهما: دفاع عن الحق باعتباره حقوقاً اجتماعيةً.

فعندما تضاع تلك الحقوق، يأتي دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومحاربة المنكرات، وإشاعة ما يراه الإسلام من أمورٍ حسنةٍ.

إن أحد الأدلة على كون الشجاعة باعتبارها خلق لا يختص بالرجل فقط، هو: هل إن الدفاع عن الحق باعتباره حقيقة أو هل إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر من مختصات الرجل؟ أم إنها مما يشترك فيه الرجل والمرأة؟.

إن أحد شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشجاعة والقدرة، فإن الشخص الجبان، لا يمكنه أن يقوم بهذه المهمة. والقرآن الكريم لا يخصص هذه المهمة بالرجل فقط ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1] فبعض أولياء الله أولياء بعض، بعضهم يحمي الآخر، ولكنها حماية على أساس أصول الإسلام لا على أساس الرغبات الشخصية، وبعضهم مسؤول عن البعض الآخر، وهو نفس المعنى الوارد في الحديث الشريف «كلكم راعٍ وكل مسؤول عن رعيته»[2]. وقد قلنا مراراً ـ كما ذكرنا في مقالة (الولاية والتوالي) ـ: إن الولي لا يعني الصديق، بل الحامي والمسؤول. إن كلمة (ولي) قد تستعمل بصيغة اسم الفاعل ـ أي المسؤول، وقد تستعمل بصيغة اسم المفعول. وقد تأتي على وزن فعيل، وهي بمعنى فاعل أو مفعول ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ وكل ما جاء في القرآن (بعض وبعض) فيعني عدم وجود فرق بين الطرفين، وهي كثيراً ما وردت في القرآن

---

(١) التوبة: الآية ٧١.

(٢) الجامع الصغير: ص٩٥.

الكريم مثل ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[1] لقد رأيت في المقال الذي كتبه السيد الموسوي الزنجاني مسألةً جيدةً جداً، حيث قال: إن القرآن الكريم عندما قال: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ لم يقل بما فضل الله الرجال على النساء، بل إنه أراد القول بما يمتلكه البعض من مجموع الفضائل، التي يتميز بها عن البعض الآخر ـ أي الرجل من جهةٍ على المرأة، والمرأة من جهةٍ على الرجل. فإن كون الرجال قوّامون على النساء أمر كامل الصحة، وربما يحتاج إلى بيان أكثر. فالمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

ففي مجال الدفاع عن الحقيقة إذن لا يوجد فرقٌ بين الرجل والمرأة، وأن كلّ دفاع يشترط فيه الشجاعة والقدرة.

الشجاعة والدفاع عن الحقوق الاجتماعية:

في الدفاعِ عن الحق، بمعنى الدفاع عن الحقوق الاجتماعية التي من الأصول المسلّمة في الإسلام، وحسب قول فقهائنا في العموميات لا يوجد اختصاص بالرجل أو المرأة ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾[2] فإن كلمة (مَنْ) لا تختص بالرجل أو المرأة. أو الآية الكريمة الأخرى بخصوص الشعر والشعراء التي تقول: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟﴾[3].

فالقرآن لا يرضى بالشعر الذي هو مجرد نسج خيال. ووسيلة تخدير ولهو لبني الإنسان، وإفساد لهم. والرسول ﷺ يقول: (إن من الشعر لحكمة)[4].

فالإسلام لا يعارض الكلام المنظوم. فقد تكون فيه حكمة، وعندها لا

---

(١) النساء: الآية ٣٤.

(٢) النساء: الآية ١٤٨.

(٣) الشعراء: الآية ٢٢٤ ـ ٢٢٧.

(٤) الغدير: ج٢، ص٩.

يكون شعراً بالمعنى السابق. إن القرآن الكريم يذم الشعراء الذين كانوا في ذلك الزمان. ويوجد في كلّ العصور من أمثالهم ـ كما يوجد بينهم عددٌ قليلٌ من مثل إقبال اللاهوري شاعر ملتزم، يوظف الشعر لخدمة أهدافه، ولا يجعله فنّاً. يستفيد منه أينما شاء.

إن القرآن الكريم يقول: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ فيوماً تراهم يمدحون هذا، وغداً يهجونه، يتكلمون هذا اليوم عن هذا الموضوع ويتكلمون غداً عن ذلك الموضوع. يذمون هذا الأمر مرةً، ويمدحونه أخرى. فيكونون مظهراً تاماً لعدم الالتزام ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ المؤمنون الهادفون الذين يجعلون شعرهم في خدمة أهدافهم وكما يصطلح عليه اليوم الأدب الملتزم، والشعر الملتزم، وكذلك هو القرآن يعارض الشعر إلا الملتزم منه ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾ إلاّ الذين ظُلموا، وهم مؤمنون، ويريدون أن ينصروا بشعرهم أي يحركون الأمة ضد الظالم بشعرهم.

فهنا تعبير القرآن تعبير مطلق عام لا يختص بالرجل أو المرأة، وكذلك هي عبارة أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «لا يمنع الضيم والذليل، ولا يدرك الحق إلا بالجد»[1].

إنها حسب تعبير الأصوليين عموميات لا تخصيص لها. إنهم يقولون كلاماً جيداً وجميلاً، وهو: إن كثيراً من العموميات ـ أي الكليات قابلة للاستثناء، فيذكرون قاعدة معينةً، ثم يأتون باستثناء لها، ولكن بعض العموميات لا استثناء لها ـ أي أن لهجتها ومنطقها وطريقة بيانها تنطق بأني لا أقبل الاستثناء.

شجاعة الزهراء عليها السلام:

إن العموميات التي وردت هنا عموميات لا تقبل الاستثناء، ولا تخصيص لها. وأفضل وأسلم دليل هو الحوادث التاريخية للزهراء ـ سلام الله عليها ـ

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢٩.

وزينب عليها السلام إن قضية الزهراء في أحد جوانبها ـ وحقاً ـ عجيبةٌ جدّاً، فالزهراء مع علي عليه السلام من جهةٍ نراهما زوجين لا يعيران أيٍّ اهتمام للثروة، بل للدنيا وما فيها، قال: «وما أصنع بفدك وغير فدك؟ والنفس مظانها في غد جدث»[1].

ماذا يفعل بفدك من انتصر على كلّ بهارج الدنيا؟ وماذا يصنع بفدك من هو كأنه يعيش خارج هذا العالم، إنه رجل متحرر من أبعاد العالم، مثل الثروة والمال؟ وهذا يشير إلى أنهما ـ فعلاً ـ لم يكونا يعيران اهتماماً لفدك.

ومن جهة أخرى، إننا نجد أن من مسلمات التاريخ الرواية المعروفة والتي يرويها أهل السنّة أكثر مما يرويها أهل الشيعة، وهي أن الرسول صلى الله عليه وآله عندما مرض مرض الوفاة، كانت الزهراء تبكي بكثرةٍ. فدنت منه صلى الله عليه وآله فناجاها فزاد بكاؤها، وناجاها ثانيةً، فتبسمت. وقد سئلت بعد ذلك عن هاتين النجوتين، فقالت ما مفاده: إن أبي أخبرني في النجوى الأولى أنه راحل لا محالة عن الدنيا، فبكيت لفراقه. وفي النجوى الثانية قال لي: ما أسرع لحاقك بي فتبسمت لذلك.

إضافة إلى ذلك أنها كانت مريضةً راقدةً على الدوام على فراش المرض، وكان واضحاً عندها أن عمرها لن يطول، ولكنها رغم ذلك كانت تؤكد على فدك، لا باعتبارها ثروةً، لأنها وفق هذا الاعتبار لا قيمة لها، ولكن باعتبارها حق مغصوب يجب أن يعاد إلى أهله، ولهذا قدمت إلى المدينة على حشدٍ من نسائها، وبحضور الخليفة، وخطبت تلك الخطبة الغراء دفاعاً عن حقها. فلماذا لم تخف؟ هل كان هذا خلافاً للتربية الإسلامية؟ هل إن هذا العمل لا يناسب المرأة؟ هل من القبيح أن تدخل المسجد امرأة بحضور الآلاف من الناس وتدافع عن حقها؟ كلاً.

ليس هناك أي قبح في هذا العمل، بل هو دفاعٌ عن الحق من قِبَل الزهراء التي لم تكن تعير للدنيا بما فيها أهميةً باعتبارها مالاً وثروةً ماديةً وشخصيةً ووسيلةً للتلذذ الفردي، وبالأخص عندما نعرف أنها كانت على يقينٍ من أن

---

(١) نهج البلاغة الرسالة ٤٥.

عمرها مشرفٌ على الانقضاء. والإنسان عندما يعرف هذا الأمر تنقطع كليّاً مطامعه المادية من الدنيا، ولكنها باعتبارها حارسةً للحق ولا ينبغي لها أن تضحي بهذا الحق، وتسحق العادات والسُّنَّة، أرادت أن تبعث بهذا الحق الروح من جديد، فجاءت بكلّ شجاعةٍ تدافع، كما كانت تذهب إلى دار الخليفة، فتأخذ منه الوقت، والأمر بقوةٍ. ومرةً أخرى تحاول بطريق ثانية مع أمير الؤمنين عليه السلام في مسجد المدينة. وهكذا كانت سبباً لحوادث عجيبةٍ.

شجاعة زينب عليها السلام:

وهكذا الأمر بالنسبة إلى زينب عليها السلام، فإذا كان الجبن للمرأة يعدّ خلقاً حسناً، كان ينبغي أن تكون زينب أجبن من كلّ النساء، فتقبع في زاوية بيتها، ولا تحرك ساكناً. فهل أن أحداً أرغمها على الخطبة في مدخل الكوفة؟.

وهل تكون الخطبة بالإكراه؟ ثم هل إن أحداً أكرهها إكراهاً أن تقف ذلك الموقف في مجلس ابن زياد، فتهينه، رغم ما في هذا العمل من خطورةٍ على حياتها وعلى حياة أتباعها.

وأكثر من ذلك ما فعلته في مجلس يزيد نفسه. ورغم ما فيه من أبهّة، فإنه يختلف عن مجلس ابن زياد.

أولاً: لأن يزيد كان خليفةً، بينما ابن زياد أحد ولاته.

وثانياً: إن ابن زياد كان في الكوفة، بينما يزيد كان في الشام. والشام لها وضع خاص باعتبارها مجاورة للقسطنطينية آنذاك بحيث أن معاوية، ولهذا العذر، ولظهور شوكة الإسلام بمظهرٍ مناسب أمام الأعداء، فقد جعل جهازه في الشام جهازاً قيصريّاً وكسروياً، وملكيّاً.

(وهذا ما ذكر من قِبَلِ المؤرخين) من خلال ما بناه من قصورٍ فخمةٍ، ووضع فيها من الخدم والحشم والحرس، وما وضع فيها من تشريفات للدخول، وأثاثٍ فخمٍ ونادرٍ، وأجلس فيها السفراء والأمراء، فكان مجلساً ذا

أبهة فخمة، ولكن هذه المرأة عندما دخلت هذا القصر، لم تؤثر عليها كلّ هذه المظاهر. وخاطبت يزيد بقولها:

«وإن جرت عليَّ الدواهي مخاطبتك إني لاستصغر قدرك واستعظم تقريعك، واستكثر توبيخك، ولكن العيون عبرى والصدور حرى...»[1].

فهل تستطيع أن تفعل هذا امرأة خائفة، فعلى الأقل كانت بهذا العمل قد عرَّضت حياتها للخطر، ولكنها لم تخف من هذا الأمر، فزادت بهذا على عزتها عزةً وعلى شرفها شرفاً بتلك الشجاعة.

إذن، فالاختلاف الذي يحصل، إنما هو بسبب الوضع الخاص للمرأة، وفي العمل لا في الأخلاق والشخصية، فمن وجهة نظر الشخصية الأخلاقية لا يوجد أي فرق بين المرأة والرجل، ونحن نعرف أن الرجل أيضاً إذا وضع في ظرفٍ معينٍ أميناً للمجتمع، وأراد أن يحفظ هذه الأمانة لا يكون المقام مقام عفو وشجاعة أو مقام عمل بتواضع، بل هو مقامٌ أمينٌ وعملٌ بتكبر واحتياط وإمساك.

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

---

(١) مقتل الحسين للمقرم: ص٤٦٣.

نسبة الآداب

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾[1].

يوجد كلام نسب أخيراً لمولى المتقين، وهو «لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم» أي إنكم خلقتم لزمان، بينما خلق أبناؤكم لعصر آخر، والأخلاق التي تتبعونها تعتبر حسنة بالنسبة إلى عصركم، أما أبناؤكم، فيجب أن يكون لهم حسن نسبة إلى زمانهم.

هنا توجد نقطتان ينبغي بحثهما:

الأولى: هي هل أن هذه العبارة هي كلام عليّ ﷺ حقّاً ـ أي ما هو مصدرها؟ وما هو سندها؟.

أما الثانية: فهي هل أن مفهومها صحيح أم لا؟ بغض النظر عمن هو قائلها.

أما بالنسبة إلى النقطة الأولى ـ لحد الآن لم يعثر على هذه الجملة باعتبارها من أقوال عليّ ﷺ ـ في أيّ من كتب الحديث، التي هي محل اعتماد، أو هي غير محل للاعتماد. أي أنها ليست موجودة في نهج البلاغة، ولا في الكتب الأربعة، بل لا توجد حتى في الكتب التي كتبت أخيراً، وتروى، حتى الأحاديث الضعيفة مثل بحار الأنوار.

إنها جملة أشيعت أخيراً ـ أي قبل خمسين أو ستين عاماً باعتبارها من

---

(١) التوبة: الآية ١٢٢.

كلام عليّ عليه السلام، وإني قبل عدة سنوات قد رأيت في أحد الكتب التاريخية القديمة، وهو (ناسخ التواريخ) أثناء ذكره لأحوال أفلاطون قوله: (ولا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم، لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم).

ومن هنا عرفت أن أول شخص نسب هذا القول لعليّ عليه السلام: إما أن يكون مشتبهاً، أو يكون قد قالها لغرضٍ معينٍ، فلكي يعطي ما أراد قوله أهمية أيده بهذه الجملة، ونسبها إلى عليّ عليه السلام - رغم علمه بأنها ليست له، لعلمه بأن الكلام المنسوب لغير المعصومين لا أثر له ككلامهم عليهم السلام.

بناء على هذا يبدو لنا أن هذه الجملة لم تصدر عن عليّ عليه السلام. ولكني مع ذلك لا أنفيها بشكلٍ قاطعٍ، لأنه كما يقول طلبة العلوم الدينية (عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) فما يمكننا قوله: إننا لا نملك أي دليل يثبت لنا أنها صادرة عن عليّ عليه السلام.

وبما أننا لا نريد أن نستغرق في هذا المبحث، لذا ننتقل إلى المبحث الآخر. وهو هل أن مفهوم هذه الجملة بحدّ ذاته صحيح أم لا؟.

هناك مسألة كانت منذ القدم مورداً للبحث بين الفلاسفة، ولا زالت لحدّ الآن، وهي مسألة (نسبيّة الأخلاق) أي أن الأخلاق من الأمور النسبيّة بمعنى عدم وجود خُلق حسن بشكلٍ مطلقٍ في كلّ زمانٍ ومكانٍ، كما أنه لا يوجد خلق رديء بشكلٍ مطلقٍ في كلّ زمانٍ ومكانٍ. وإنما يكون الخلق حسناً ضمن ظروفه الزمانية والمكانية المعينة، ويكون رديئاً في ظروف أخرى.

هذا هو ما يقصد بنسبية الأخلاق، التي يوجد الكثير ممن يؤيدها.

كما أن هناك موضوعاً آخر يطرح في باب العدالة يسمى (نسبيّة العدالة) فالعدالة الشيء الذي يستحسنه كل الناس، هل هي مفهومٌ مطلقٌ أم نسبيٌّ؟.

والمفهوم المطلق يعني أنه على الدوام عدالة وحسنة.

ولعل قصد قائل جملة (لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم) هو مفهوم نسبية الأخلاق فيكون المعنى إن خلقكم قد يكون جيداً ولكنه غير صالح لأبنائكم.

إن بحث نسبيّة الأخلاق، ونسبيّة العدالة هو ما سنتناوله فيما بعد. وما نريد ذكره الآن هو أن ادعاء نسبيّة الأخلاق كذب، أي إنه ليس كل ما اسمه أخلاق هو نسبيٌّ. وإن هذه الجملة يمكن أن يكون لها معنى آخر. وهو (لا تؤدبوا) حيث أننا نمتلك سلسلة أمور تسمى (آداباً) كما نمتلك سلسلة أمور أخرى تسمى (أخلاقاً).

فالأخلاق شيء آخر غير الآداب. فإذا كان قصد القائل (لا تخلّقوا أولادكم بأخلاقكم) فقد أخطأ، بل ربما يكون معنى الجملة هو (لا تؤدبوا أولادكم بآدابكم).

فإذن: ينبغي أولاً أن نعرف ما هو الفرق بين الأخلاق والآداب؟.

الأخلاق مرتبطة بنفس الإنسان، أي مرتبطة بالنظام الذي يقوله الإنسان لغرائزه أي لطبيعته، كيف يصنع نفسه؟ فالنظام الذي يوضع للغرائز يسمى أخلاقاً.

إن الإنسان له غرائز مختلفة، وقد ذكرها العلماء منذ القدم. إن للإنسان ثلاث قوى رئيسية. وأحياناً أربع.

١ـ القوة العاقلة.

٢ـ القوة الشهوانية، ولا يقصد بها الشهوة الجنسية فقط.

٣ـ القوة الغضبية.

وهكذا جدولوا هذه القوى، وقالوا: بأن القوة الشهوانية عملها جلب المنفعة أي تدفع الإنسان للسعي باتجاه تحقيق منافعه.

والقوة الثانية هي الغضبية، ولا يعني به الغضب بالمعنى الخاص.

وهي قوة دفع، حيث تدفع الإنسان بشكلٍ أوتماتيكي ـ تلقائي ـ لأن يدفع عنه ما يرى أنه مضر له.

وهكذا، فكما أنه يوجد في الجسم قوة دفع، فكذلك يوجد فيه روح. فالإنسان عندما يأكل الطعام يمضغه في فمه، ثم يصل إلى المعدة، وبعد هضمه

هناك يصل إلى الأمعاء، ثم يُمتص هناك، فيبقى بعض الفضلات التي لا تفيد البدن، حيث تدفع إلى الخارج بواسطة قوة أخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الروح.

كما أن هناك قوة أخرى تسمى القوة العاقلة، وهي قوة منظمة، لأن كل قوة من القوى السابقة لا تهتم إلاّ بعملها، فشهوة الأكل التي توجد لدى الإنسان لا يكون عملها إلاّ الأكل لا غير.

فهي تحس باللذة فقط، تقول: يجب أن آكل فقط. والقوة الجنسية لا تفكر بشيء غير أداء العمل الجنسي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القوة الغضبية.

فهذه القوى إذن تحتاج إلى مقنن، وتحتاج إلى من ينظم عملها لأنك إذا أطلقت العنان لواحدة من تلك القوى، فإنها لا تجر عليك غير الخراب والفساد - مثلاً - العين تستلذ برؤية بعض الأشياء. ولا تفكر بشيء آخر. اللسان يقول: أنا أستلذ بأكل الطعام الفلاني، دعني أستلذ به، بينما هناك شيء آخر يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار. وهو لا ينبغي لنا أن نحسب حساب اللّذة فقط. وإنما لا بدّ أن نرى ماذا ستعقب هذه اللذة على مجتمع البدن وشخصية الإنسان، فلا بدّ من منظم.

والعقل لا بدّ أن يمارس سلطته في الحكم على هذا البدن وعلى شخصية الإنسان، ليعطي كل ذي حق حقه، وهذا هو معنى تنظيم الغرائز.

نعم إن تنظيم الغرائز، يعني إعطاء كل واحدة من الغرائز حقها تحت سلطة العقل، فلكل منها حق.

وهكذا ورد في الأخبار: إن لعينيك عليك حق، وإن لبدنك عليك حق وإن لبطنك عليك حق. ولكل غرائزك عليك حق.

وهذه هي واحدة من مهمات الدين، فالعقل لا يستطيع وحده أن يحقق أهدافها، فالدين بأحكامه يعيّن لكلّ واحدة حقها.

هذا ما نسميه نحن بالأخلاق. ولكن سوء الخلق لا ينحصر بحالة إعطاء

هذه الغريزة أكثر من حقها أو إعطاء تلك أقل من حقها، بل إن إعطاء أحدها من استحقاقه أو أقل منه يوجد مشكلات، كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الذي هو مثال للبدن، فإذا ارتكب اشتباه في المجتمع، بحيث أدى إلى تمليك مجموعة من الناس كل شيء، وحرمان الأخرى من أي شيء. فإن كلا المجموعتين ستفسد، وستجران على المجتمع سلسلة من المفاسد.

فالضرر الأول سيأتي من أولئك الذين أخذوا أكثر من حقهم، حيث سيرون أنفسهم يشكلون وجوداً عاطلاً باطلاً. وإن لم يكونوا هم كذلك، فسيكون أبناؤهم كذلك. إن مثل هؤلاء الأفراد، لا يمكن أن يستمروا لأكثر من ثلاث أو أربع أجيال.

أما المشكلات التي سيوجدها المحرومون، فستنشأ من رؤيتهم لأنفسهم أنهم يكدحون وتكون نتيجة كدحهم لمصلحة غيرهم.

كيف هو العداء الذي سيحصل نتيجة ذلك؟.

ستتولد الجرائم وسيرتكب القتل، وسيتحد هؤلاء الأفراد، ويثورون وستسيل الدماء، سترى الخادم في المنزل يقتل عدة أفراد.

ومعلوم لماذا؟ لأنه يرى أن كل أفراد العائلة يرفلون في ترفٍ ودلالٍ، وضعوا يداً بيد، وغرقوا في شهواتهم.

إنه لا شك كان ينزعج، وكانت الآلام تتراكم في نفسه إلى أن تصل حالة الانفجار كعلبة بارود، عندها ستقرأون في الصحف أن خادماً يدعى فلان قتل رب العائلة وزوجته، قتل البنين والبنات. إنهم لم يخطر ببالهم أن لا يبطروا معيشتهم أمام عينيه.

نفس هذه القضية تحدث لقوى نفس الإنسان أي إن الإنسان إذا أشبع بعض القوى، وأجاع البعض الآخر، فإن القوى الجائعة ستثور وتخرب وجود ذلك الإنسان.

ولهذا، فإن الإسلام يأمر بأداء حقوق كل القوى، ويخاطب الإنسان،

ويقول له: إنك عندما تقول: إن لي روحاً، ولي جسماً، فإن لكلّ منهما حق عليك، إنك تدعي بأن لك غريزة دينية، وحسّ عبادي، ولك شهوة أيضاً. فالإسلام يأمرك بأداء حق كل منها، لا أن تضحي بواحدة من أجل الأخرى.

ولا ينبغي أن يخطر ببالك أنك إذا انقصت من حظ الشهوات النفسية والجسمية واتجهت للعبادة فقط. ستترك لك القوى مستقراً، بل إنها ستتمرد. إن البابوات والرهبان الذين قيدوا أنفسهم، وحرموا أنفسهم من الزواج، قد حرموا بذلك واحدة من طبقات مجتمع البدن من حقها، بعد ذلك أنظر ما يسجل التاريخ لهم من جرائم في هذا المجال، فقد قيل عن (تزار)[١] بأنه ابن غير شرعي لأحد البابوات، فلا يصح القول بأن ذلك البابا طالح، بل إن طريقته كانت خاطئة.

كتب في إحدى الصحف أنه لأسباب سياسية فتشت دار أحد البابوات، فوجد في قبوها إحدى عشر امرأة، في الوقت الذي يفترض بالقس أن يكون حارماً نفسه من الزواج وفق قانون الكنيسة.

نفس هذا الحدث يجري في بدن الإنسان. والأخلاق هي تقسيم الحقوق وفقاً لغرائز الإنسان. والآن نريد أن نرى: هل أن هذا التقسيم يختلف باختلاف الزمان ـ أي إن سهم العين أو سهم البطن أو سهم حب الجاه للإنسان غير ثابت؟ وهل أن هذا التوزيع للسهام، وتقسيم العمل الذي ينبغي أن يكون في البدن قابلاً للتغيير، لكي نقول: (لا تؤدبوا أولادكم) ؟ أي إن جدول سهام أبنائك يجب أن يختلف عن جدول سهامك؟.

كلا، إنها حصص ثابتة في كلّ زمان، لأن الإنسان لم يتغير، فلو كان الإنسان قبل مئة عام يختلف عن إنسان اليوم من ناحية من نواحي القوى والغرائز، فإن جدول الحصص يجب أن يختلف، ولكن الإنسان من هذه الناحية ثابت لا يتغير في كل الأزمنة.

---

(١) أحد أباطرة الروس الظلمة.

ولكن تبقى لدينا مسألة أخرى، وهي مسألة الآداب، والتي لا ارتباط لها بموضوع تقسيم سهام الغرائز، بل إنها مرتبطة بحاجة أخرى للإنسان، غير المسألة الأخلاقية. وهي أمور اكتسابية نسميها الفنون ـ أي إن الإنسان محتاج إلى سلسلة من الفنون والصنائع عليه أن يتعلمها ـ مثلاً ـ الإنسان محتاجٌ لأن يتعلم الخط والكتابة، (فالخط جزءٌ من الآداب) أي أن يقرأ ويكتب، فقد قال الرسول ﷺ: «من حقوق الولد على الوالد أن يحسن اسمه ويعلمه الكتابة، ويزوجه إذا بلغ» فالكتابة فن، وبعبارة أخرى: واحدة من الآداب والفنون، وكذلك الخياطة وركوب الخيل، والسباحة، إن هذه الآداب تختلف باختلاف الزمان، فالإنسان لا ينبغي له أن يؤدب أبناءه بآدابه.

فإذا كان في زمانك من مقتضيات الآداب تعلم الكتابة، أما بعد ذلك، فقد وجدت آلة الطابعة وآلة الاستنساخ، إنك نفسك كنت تعرف الكتابة، ولكنها في الزمن الآخر، لم تعد كافية لوحدها، بل يجب تعلم الضرب على الآلة الطابعة. في زمانك كانت الخيل وسيلة الحمل والنقل، وكان عليك أن تتعلم ركوب الخيل، أما الآن، فقد طرحت مسألة القيادة للسيارات. في زمانك لم يكن لهذه الفنون وجود، أما في عصر أبنائك، فلم يبق معنى لركوب الخيل، وعليك أن تعلمه القيادة، فلا ينبغي لك العناد والإصرار على أن تعلم أبناءك ما كنت تعرفه أنت. كلا (لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم، لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم).

فلربما يقول شخصٌ مثلاً ـ ونتيجة للجهل والجمود الذي يخيم عليه ـ: بما أن عملي بيع البقاليات والبهارات، فإن ابني ـ أيضاً ـ يجب أن يكون عمله كذلك، لأني لا اعتقد أنه يمكن أن يجد عملاً آخر مثل هذا العمل، فهو خير من غيره مئة مرة لدينه ودنياه. هذا هو الجمود. إن ذلك يعدّ من الآداب.

ولكن هل أن الأخلاق تتبدل حسب مقتضيات العصر؟ كلا.

وهل أن مقتضيات العصر تبدل الآداب؟ نعم.

إن من جملة الآداب العادات والأعراف السائدة بين الناس، والتي لا

يصح أن نقول عنها جيدة أو رديئة، فكل قوم لهم عادات وأعراف خاصة بمناسبات الأعراس ـ مثلاً ـ وفي مجالس الضيافة كذلك.

هناك جملة أخرى جاءت في الديوان الذي ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام، وهي: (بنيّ إذا كنت في بلدة غريبة فعاشر بآدابها).

فالحديث هنا عن الآداب، فإذا ذهبت مثلاً إلى إحدى الأماكن فوجدتهم يأكلون الطعام وقوفاً، ينبغي لك أنت أن تأكل الطعام وقوفاً أيضاً.

هنا إذا أراد أحدنا أن يصنع وليمة، فعليه أن يأخذ بنظر الاعتبار مكان الاستضافة بحيث يتناسب مع عدد المدعوين.

أما عند العرب فيختلف الأمر، فقد يدعو أحدهم عدداً كبيراً من الناس وفي بيتٍ صغيرٍ، فتأتي مجموعة من الناس تأكل طعامها وتنصرف، ثم تأتي مجموعة أخرى. وهكذا.

أما في إيران فيجب أن يتجمع الضيوف، ويعطى لهم الطعام دفعةً واحدةً. فنحن إذا ذهبنا إلى هناك يجب أن نعمل وفق آدابهم تلك، ولا ينبغي أن يكون أحدنا ضيق الأفق، ويقول: يجب أن أعمل وفق آدابنا التي تعارفنا عليها فقط.

العبادة حاجة ثابتة للإنسان

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ﴾[١].

بشكلٍ عام ينبغي أن يكون لكلّ إنسان فكر نقّاد. والنقد لا يعني إظهار العيوب فقط. بل نقد شيء معين، يعني وضعه على المحك، وتشخيص السليم والسقيم منه. فإذا أردت أن تنقد كتاباً معيناً، لا يعني أنك تضع جدولاً بعيوبه، بل أن تظهر عيوبه ومحاسنه.

والإنسان عليه أن يمحص ما يسمعه من الآخرين ـ أي أن يضعه موضع النقد، فالإنسان لا ينبغي له أن يقبل الكلام لمجرد أنه مشهورٌ بين الناس، حتى لو كان قد صيغ بلغة مشبعة بالبيان والفصاحة. وبالأخص إذا كان الكلام خاص بمسألة دينية. حينئذٍ يجب أن يعرض للنقد.

لقد ذكرنا في بحوث إحدى الليالي السابقة قول رسول الله ﷺ «ما جاءكم عني أعرضوه على القرآن، فإن وافقه، فخذوا به، وإن خالفه، فاضربوا به عرض الجدار». وهذا هو نوع من النقد.

وهناك حديث آخر نقله أئمتنا عن المسيح عليه السلام لم يحضرني نص عبارته ولكن معناه هو: «إن ما تكسبوه من العلم أعرضوه للنقد، ولا تستسلموا له صماً وعمياناً، فقد يكون صالحاً، وقد لا يكون» وفي ضمن هذا الحديث «كونوا نقاداً».

---

(١) التوبة: الآية ١٢٢.

وهناك حديث آخر، أذكره إجمالاً، وهو يختص بأصحاب الكهف الذين تحدث عنهم القرآن الكريم بقوله: ﴿...إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[1]. فمن المعروف أنهم كانوا صيارفة، وقد فسرت هذه الكلمة على أن عملهم كان تصريف الذهب والفضة، بينما ورد عن الأئمة عليهم السلام أن هذا التفسير كان خطأً، بل أنهم كانوا (صيارفة الكلام) لا صرافي الذهب والفضة. كانوا علماء وحكماء، ولذلك، فإن ما يعرض عليهم من كلام يعرضوه للنقد والفحص، كما أن التفقه في الدين، الذي ورد في الآية التي تلوتها في بداية حديثي: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ...﴾ يستلزم أن يكون الإنسان نقاداً، وإنّ نقده يجره إلى أن يعرض كل ما يقال له، وله علاقة بالدين إلى النقد والتحليل.

إن الجملة التي نقلتها في الليلة الماضية، وذكرت بأنها نسبت أخيراً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهي «لا تؤدبوا أولادكم. . .» فإنها من جهة اللفظ جميلة ومقبولة جدّاً، لذا فإنها لاقت رواجاً وقبولاً بين الناس بحيث أصبحت تردد من قبل الجميع.

تحضرني الآن هذه الحكاية. يوم كان عمري يتراوح بين الأربعة عشر والخمسة عشرة سنة، ولم أكن أدرس بعد إلاّ بعض المقدمات في العربية، بعد أحداث خراسان، وانهدام الحوزة العلمية في مشهد، بحيث أن كل من شهد تلك الأحداث كان يقول: لن يبق أثر لعلماء الدين.

وقد وقع ما يحتاج إلى كاتب لكتابة مقال. وقد دعيت أنا لهذه المهمة وكتبت المقالة، كان في ذلك المكان شخصٌ له منصب مهم. فعندما قرأ تلك المقالة، نظر إليّ نظرةً فاحصةً، وأبدى أسفه لكوني ما زلت ضمن مسلك طلبة العلوم الدينية. بدأ الحديث معي ناصحاً إياي بقوله: بأن قد ذهب ذلك الزمان الذي كان يذهب به الناس إلى قم أو النجف ليصلوا إلى الدرجات العلمية العالية، قال علي عليه السلام «لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم. . .» ثم أضاف: هل إن الأشخاص الذين يتربعون على هذه الكراسي، ويشغلون هذه المناصب يملكون ست أصابع. . . وقال أشياء أخرى كي يحرف تفكيري عما كنت اعتقد به، ولكني لم أعطه أذناً صاغيةً.

---

(١) الكهف: الآية ١٣ ـ ١٤.

ثم ذهبت إلى قم، وقد طالت مدة إقامتي بها ستة عشر عاماً تقريباً. ثم بعد مجيئي إلى طهران، كتبت أول آثاري العلمية، وهو كتاب (أصول الفلسفة) وقد وصل ذلك الشخص إلى عضوية المجلس الوطني، وكان ذكيّاً، وقد تحسنت أحواله في تلك الأيام عما كان عليه أيام الشباب كثيراً. بعد مضي ثمانية عشر عاماً تقريباً على تلك الحادثة.

نشر كتاب أصول الفلسفة، وحصل هو على نسخةٍ منه، وبعد مطالعته له، كان أينما يجلس يبالغ بالثناء عليّ، حتى أنه مرة وبحضوري امتدحني كثيراً، بعد أن نسي أنه كان قد نصحني بأن أترك تلك الاهتمامات. في تلك اللحظة خطر ببالي: إنك نفس الشخص الذي نصحتني قبل ثمانية عشر عاماً أن لا تكون اهتماماتي هكذا. ولو أني كنت قد أخذت بنصيحتك لما كنت أكثر من موظفٍ، يجلس خلف طاولة في إحدى الدوائر، في حين أنك الآن تثني عليَّ هذا الثناء.

نعم إن جملةً معينةً قد تتلقف باستحسان كبيرٍ، وتنتشر بسرعة البرق تماماً، كما يحدث لبعض الأشخاص من مستقبلٍ زاهرٍ، نتيجة بعض الأسباب، بينما قد يكون الآخرون على العكس من ذلك. فهل لاحظت ذلك؟.

إن الجمل قد تصادف حظاً جيداً دون أن يكون لها قيمة، ولكنها تنتشر بين الناس كالبرق الخاطف. وهناك جمل أفضل منها مئة مرة، ولكنها لا تلاقي ذلك الاستحسان، وتلك الشهرة.

إن جملة (لا تؤدبوا أولادكم...) من تلك الجمل والعبارات التي كسبت حظاً سعيداً جزافاً. وقد ذكرت في الليلة الماضية بخصوصها: إن من الاشتباه استعمالها بالمعنى المعروف لها الآن، في حين يمكن أن يكون لها معنى ومفهوماً آخر، لا يقصده أحد في الوقت الحاضر، وقد بيّنت الفرق بين الآداب والأخلاق، وأن الأول غير الثاني ـ حينئذٍ سيكون للآداب ـ وكما ذكرنا ـ معنيين.

من الممكن أن يقصد منها ما يسمى في الوقت الحاضر بالفنون. إضافة إلى الأخلاق والصفات الروحية الخاصة. إضافة إلى عملية التنظيم التي يفعلها الإنسان لقواه الروحية، والتي تسمى الأخلاق. إضافة إلى أنه يجب على الشخص أن يتعلم الفنون. إضافة إلى كل ما سبق.

ومن الطبيعي أن يكون وفق ضوابط معينة، بمعنى أن يكون الفن الذي يتعلمه الإنسان من الفنون التي تترك أثراً إيجابياً على نهضة البشرية، وضمناً يدير حياته بها.

فمن الصحيح حينئذٍ أن يقال عن الفنون باعتبارها تابعة لمتطلبات العصر (لا تؤدبوا...) أو نقول: (لا تؤدبوا أولادكم بفنوكم) لأن الحياة متغيرةٌ والإنسان لا ينبغي أن يكون جامداً، ويصرّ أن لا يعلم أولاده إلاّ الفن الذي تعلمه هو، في الوقت الذي قد يكون نفس ذلك قد ظهر بشكلٍ أفضل وأكمل.

المسألة الأخرى التي تعرضت لها، وتبين لي من خلال أسئلة السادة أنها تحتاج إلى توضيح أكثر، هي مسألة الآداب والأعراف.

إن الآداب والأعراف على قسمين:

القسم الأول: منها ـ هو ما اصطلح عليه التشريع بالسنن ـ أي إن الشارع الأقدس أبدى رأياً حولها، مثل ما اسماه بالمستحبات، وبما أن الإسلام لا يصدر أمراً جزافاً، لذا فإن ما اسماه بالسنّة يجب أن نعترف به باعتباره أصلاً من الأصول، مثلاً ـ في الليلة الماضية كنت قد ذكرت جواباً على سؤال أحد السادة بأن الإسلام ذكر آداباً لأكل الطعام. والإسلام ليس دين رتوش ومظاهر، بل إن ما ذكره ملاكه المصلحة، فهو عندما يقول باستحباب إطالة الجلوس عند المائدة، واستحباب مضغ الطعام، وقول بسم الله الرحمن الرحيم، وقول الحمد لله، وغسل اليدين قبل وبعد الطعام، فإن هذه الأمور ليست رتوشاً ومظاهر، بل هي حقيقة.

فالإسلام يهتم بسلامة الإنسان، ويريد له أن تبقى أسنانه ومعدته وأعصابه سالمة. إنه لا يهتم بالأمور الروحية فقط.

إن أكل الطعام بسرعة يكون سبباً للمرض، وهذا ملاك لا يختص بعصرٍ معينٍ، بل يسري في كلّ الأزمنة، لذا فالإسلام يقول باستحباب أن تكون اللقمة صغيرة، وزيادة مضغها، وغسل اليد قبل الأكل، فقد نقل (ابن نيزر) أن علياً عليه السلام جاء يوماً إلى المزرعة وأخذ المعول، ونزل في البئر، وبعد فترة من

الحفر الجاد والسريع في ذلك البئر خرج منه والعرق يتصبب من رأسه ووجهه، ثم قال ما معناه: «هل من طعام جاهز؟ قلت: نعم يوجد قرع، سآتيك به. قال: حسناً أئتني به. ثم نهض وذهب إلى نهر يجري، فغسل يديه بالرمل والماء. فعندما تنظفتا جيداً، وأراد أن يشرب بكفيه الماء، قال: إن كفي أنظف آنية» ثم شرب الماء بكفيه. هذه هي رعاية النظافة.

كما يستحب تخليل الأسنان، واستخدام المسواك، وهذه أمور أيضاً - لا تختص بعصر معينٍ ومكانٍ معينٍ. أما ما ذكرته سابقاً، فيحتاج إلى زمانٍ ومكانٍ خاصين.

إن ما ينبغي الالتفات إليه أن البعض ـ نتيجة للجمود الذي هم عليه ـ يتخيلون أن الإسلام ما دام هو دينٌ شاملٌ، إذن يجب أن يتدخل حتى في الأمور الجزئية.

إن الإسلام ليس كذلك، وله جهة نظر أخرى.

إن شمولية الإسلام تكون إيجابية، لأنها تأمر بشيءٍ في بعض المسائل لا بمعنى لا رأي له مطلقاً، بل إن رأيه هو أن يكون الناس أحراراً.

وبعبارةٍ أخرى لا تكليف له في تلك المسائل، فقد جاء في الحديث الشريف «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه، كما يحب أن يؤخذ بعزائمه» الذي ذو مضمون عجيب. كما قال عليه السلام: «إن الله حدد حدوداً، فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تتركوها، وسكت لكم عن أشياء، ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها»[1].

إن ما تعرضت له سابقاً إنما هو سلسلة الآداب والأعراف الموجودة بين الناس. فإذا أداها الإنسان بصورةٍ صحيحةٍ، فإنه لن يكون قد عمّر شيئاً أو خرّب آخر، وكذلك إذا تركها، إنها مسائل سكت الله عنها.

إن الإنسان له حالة تلازمه دائماً، وهي تعلقه ببعض التشريفات.

إذن: هناك سرّ في هذه المسائل، ولا ينبغي أن نقول له: لا بدّ أن تفعل هذا العمل، هذه هي المسألة التي رأيت من الضروري بيانها في هذه الليلة.

كما أريد أن أخصص قسماً من حديثي لواحدة من الأخلاق العامة الثابتة

(١) نهج البلاغة الحكمة ١٠٥.

الغير قابلة للنسخ، والتي لا يؤثر عليها الزمان، وهي (العبادة) التي هي واحدة من حاجات الإنسان.

أما ماذا تعني العبادة؟ إنها تلك الحالة التي تدعو الإنسان، ومن داخل نفسه إلى الحقيقة التي خلقته، وهو في قبضة قدرتها، ويرى نفسه محتاجاً لها. إنها سير الإنسان من الخلق إلى الخالق، بغض النظر عن أي فائدةٍ أو أثرٍ، لأنها واحدة من حاجات الإنسان الروحية والتي يؤدي تركها إلى حالة عدم التوازن الروحي. ولتوضيح هذا الأمر نذكر مثالاً بسيطاً: إذا كان لنا جَوْدَج أو خُرْجْ، وأردنا أن نضعه على أحد الحيوانات بشكلٍ متعادلٍ، فلا يصح أن نملأ أحد طرفيه ونترك الطرف الآخر خالياً. فالإنسان في وجوده يوجد كثير من الفراغات. وفي قلبه مكان واسع لكثير من الأشياء. فإذا لم يحقق مطالبه، فإن روحه ستضطرب ويشعر بحالة عدم التوازن.

وكما ذكرنا في الليلة الماضية إذا أراد الإنسان أن يقضي كل عمره بالعبادة ويحرم نفسه من حاجاتها الأخرى، فإن تلك الحاجات سوف تسبب له عدم الراحة والعكس صحيح.

كان (نهرو) ـ في أيام شبابه رجلاً بلا عقيدة، وفي أواخر عمره حدث تغير في وضعه، كان يقول: إني أشعر أن هناك مكاناً في روحي وفي العالم خالياً لا يمكن أن يملؤه شيء سوى الشيء المعنوي، وإن سبب الاضطراب في العالم أن قواه المعنوية قد ضعفت. وهذا هو سبب عدم التعادل فيه.

ثم يقول: إن هذا الضنك يتجلى في الاتحاد السوفياتي بشكلٍ صارخٍ إلى الوقت الذي كانوا فيه جياعاً، لم يدعهم الجوع أن يفكروا بشيءٍ آخر.

ولكنهم دفعة واحدة أصبحوا يفكرون بلقمة العيش، وبالنضال في آنٍ واحدٍ. ثم لما أصبحت حياتهم عادية ظهر بينهم مزعج آخر، وهو أنهم عندما ينهون ساعات العمل تبدأ مصيبتهم، وهي بماذا يملؤون ساعات الفراغ تلك؟.

ثم يضيف قائلاً: أنا لا أظن أنهم يمكن أن يملؤوها بشيءٍ غير معنوي، وهذا هو الفراغ الذي أعانيه أنا.

يتضح لنا إذن: إن الإنسان بحاجةٍ ماسةٍ إلى العبادة وإن زيادة الأمراض النفسية في هذه الأيام، إنما هو بسبب عدم التفات الناس إلى العبادة. إننا لم نحسب حساباً كافياً لهذه المسألة ـ رغم وجودها ـ وهي أن الصلاة ـ بغض النظر عن أي شيء ـ هي طبيب حاضر في المنزل.

فإذا كانت الرياضة مفيدةً لسلامة البدن، وكان الماء الصافي لازماً لكل بيتٍ، وكان الهواء النقي ضروري لأي شخص، وكذلك الغذاء الكامل، فإن الصلاة ـ أيضاً ـ ضرورية جدّاً من أجل سلامة الإنسان.

إنك قد لا تعلم كم روح الإنسان إذا أعطى من وقته ساعة من الليل والنهار، ليبوح فيها بأسراره إلى الله الخالق، فكل العناصر المؤذية للروح ستطرد بواسطة صلاة واحدة.

لقد تعرضت للعبادة في أحد الاجتماعات، فقلت: لا تقولوا: إن الإسلام دينٌ اجتماعيٌّ، أو دينٌ أخلاقيٌّ. . أما كيف؟ لأن الإسلام أعم وأشمل من أن يكون كذلك. إنه قال أرفع وأسمى الأقوال والمفاهيم في النظام الاجتماعي ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1] كما أنه قال أرفع وأسمى المفاهيم في مجال الأخلاق ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[2].

ولكن هل أنّ الإسلام الذي أعطى هذه الأهمية للنظام الاجتماعي أنقص من قيمة العبادة؟ أبداً لم ينقص ذرةً واحدةً، بل أنه احتفظ بها فوق الجميع.

إن أولى وأهم المسائل في نظر الإسلام هي العبادة، فإن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها». فإذا لم تكن عبادة، لا يتحقق أي من النظامين الأخلاقي أو الاجتماعي. فلا تتوقع أن تجد إنساناً في الدنيا ملتزم بتعليمات الإسلام الأخلاقية والاجتماعية. ولكنه غير ملتزم بالأمور العبادية.

---

(١) الحديد: الآية ٢٥.

(٢) الجمعة: الآية ٢.

فنحن لا نقر بشيءٍ من إسلامية من لم يؤد الصلاة. قال أمير المؤمنين عليه السلام ما معناه: «لا شيء كالصلاة بعد الإيمان بالله». كما مثل الرسول صلى الله عليه وآله في حديث له: الصلاة مثل (نهر على باب أحد يغتسل منه خمس مرات في اليوم) مثل من يمتلك في بيته عيناً للماء يغتسل بها خمس مرات يومياً.

وقال أيضاً عليّ عليه السلام: «تعاهدوا أمر الصلاة وحافظوا عليها»[١].

كما أن الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾[٢] و﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهُۥ وَثُلُثَهُۥ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ﴾[٣] و﴿وَمِنَ الَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾﴾[٤].

فلا يمكن أن يصل الإنسان إلى درجة الكمال بدون العبادة، فالرسول ـ رغم كونه رسولاً ـ كان على تلك الحال من العبادة والاستغفار، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: إن الرسول صلى الله عليه وآله ما كان يجلس في مكانٍ إلاّ ويستغفر خمساً وعشرين مرة، أي يقول: استغفر الله وأتوب إليه.

أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان شخصيةً مثاليةً، كان حاكماً عادلاً كما كان يحيي الليل بالعبادة، وقد أعطته تلك العبادة قوة إضافية مثل تلك الدرجة من حياة الضمير، لذا يجب أن لا ننسى قيمة العبادة.

جاء عدي بن حاتم إلى معاوية بعد مضي سنوات على شهادة الإمام عليّ عليه السلام. وكان معاوية يعرف أن عدي هو أحد أصحاب عليّ عليه السلام القدماء، فحاول أن يحصل منه، ولو على كلمةٍ ضد عليّ عليه السلام، فقال له: يا عدي أين الطرقات؟ (ـ وهم أولاد عدي الثلاثة الذين استشهدوا ضمن جيش عليّ عليه السلام في معركة صفين ـ) ـ وأراد معاوية بهذا السؤال أن يثير أحزانه، لعله يظهر عدم الرضا عن عليّ عليه السلام ـ.

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٩٧.
(٢) طه: الآية ١٣٢.
(٣) المزمل: الآية ٢٠.
(٤) الإسراء: الآية ٧٩.

فأجابه عدي: إنهم قتلوا في ركاب مولاهم عليّ عليه السلام عندما قاتلك، وأنت تحمل راية الكفر.

قال: يا عدي: إن علياً ما أنصفك.

قال: وكيف ذلك؟.

قال: لأنه أخر بنيه وقدم بنيك للموت.

فقال عدي: يا معاوية، بل أنا ما أنصفت علياً إذ قُتل وبقيت، يا ليتني مت وبقي هو.

فلما رأى معاوية أن سهمه لم يصب الهدف، وطبقاً لطبيعة سلوكه حيث أنه عندما يرى أن الشدة لا تنفع يستخدم اللين.

فقال: يا عدي صف لي علياً. فاستعذره عدي. فلم يعذره.

فقال له عدي: إذن سأقول الذي أعلمه عن الرجل، لا ما تريده أنت.

فقال له معاوية: قل.

فقال عدي: كان والله بعيد المدى شديد القوى، يقول عدلاً ويحكم فصلاً، تتفجر الحكمة من جوانبه، والعلم من نواحيه، يستوحش من الدنيا وزخرفها، ويستأنس بالليل ووحشته، وكان والله غزير الدمعة طويل الفكرة يحاسب نفسه إذا خلا، ويقلب كفيه على ما مضى، وكان فينا كأحدنا لا نكلمه لهيبته، ولا نرفع أعيننا إليه لعظمته، فإذا تبسم مثل اللؤلؤ المنظوم، يعظم أهل الدين، ويتحبب إلى المساكين، لا يخاف القوي ظلمه ولا ييأس الضعيف من عدله، فأُقسم لقد رأيته ليلةً وقد مثل في محرابه، وأرخى الليل سرباله، ودموعه تتحادر على لحيته، وهو يتململ تململ السليم ويبكي بكاء الحزين فكأني الآن اسمعه، وهو يقول: «يا دنيا إليَّ تعرضت أم إليَّ أقبلت، يا دنيا غري غيري».

وهكذا وصف عديّ علياً عليه السلام، حتى أن معاوية ذا القلب القاسي دمعت عيناه، وجعل ينشفهما بكمه، ثم قال: عقمت الدنيا أن تلد مثل عليّ.

ومناقب شهد العدوّ بفضلها والفضل ما شهدت به الأعداء

تحقيق نظرية نسبيّة العدالة

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[١].

بحثنا لهذه الليلة سيكون حول العدالة، هل أنها نسبيّةٌ أم مطلقةٌ؟.

في البداية، وقبل أن ندخل في صلب الموضوع لا بدّ أن نبين وحدة الموضوع بين ما تحدثنا عنه في الليالي السابقة، وبين هذا البحث.

ذكرنا في المحاضرات السابقة أن بعض الأمور تتغير حسب مقتضيات العصر. والبعض الآخر ثابتٌ لا يتغير مهما تغير الزمن، بل إنها مقياس فساد وانحراف الزمان.

وبعبارةٍ أخرى: إن احتياجات الإنسان الفردية والاجتماعية على قسمين:

قسم ثابتٌ. وقسمٌ متغيرٌ. ونحن هنا لا بدّ لنا أن نخوض الصراع على جبهتين:

المجموعة الأولى: هم الأشخاص الذين لا يعتقدون بتغير احتياجات الإنسان، ويفترضون الثبات في كلّ هذه الحاجات في كلّ الأزمنة، وهؤلاء نسميهم الجامدين.

أما المجموعة الأخرى: فهم الأشخاص الذين نسميهم الجهلة. وهؤلاء يعتقدون بأن كلّ شيءٍ قابل للتغيير.

فطبقاً لرأي المجموعة الأولى لا يوجد شيء يتغير وفقاً لمتطلبات العصر. وطبقاً لتصور المجموعة الثانية لا يوجد شيءٌ ثابتٌ على مرّ الزمان.

---

(١) الحديد: الآية ٢٥.

هذا هو أصل ما كنا بصدد بحثه في الليالي الماضية.

إن مجموعة الجهلة لهم فرضيتين نصف فلسفيتين ـ إن صح التعبير ـ لأنه يوجد بين العلماء من يقول بمثل هذا الكلام، وهذا ما سنبينه شيئاً فشيئاً.

هناك فرضيتان إذا اعتقد بهما الإنسان، فإنه يعني قد اعتقد بما يعتقد به أهل الجهل، وهو أنه لا ثبات لأصل من الأصول، وهاتان الفرضيتان هما:

١ـ نسبيّة الأخلاق.

٢ـ نسبيّة العدالة.

فالأخلاق مرتبطةٌ بحالة الإنسان والنظام الذي يضعه لغرائزه الشخصية، والعدالة مرتبطة بالنظام الاجتماعي. إن فرضية نسبيّة الأخلاق تدّعي بأنه لا وجود لأخلاق ثابتة، لذا لا يمكن أن يستقر ـ وإلى الأبد ـ بين بني البشر مذهب أخلاقي معين، لذا لا يمكن أن يتبنى مذهب معين ثابت للعدالة.

والآن يجب أن نوضح معنى الفرضيتين:

نسبيّة العدالة: ينبغي أولاً أن نعرف ماذا تعني النسبيّة.

إننا نقول عن بعض الأمور بأنها نسبيّة كالصفة والحالة عندما نقيسها بشيء آخر، ونصفها نسبة لذلك الشيء ـ مثلاً ـ الصغر والكبر، تعتبر من الأمور النسبيّة. فإذا سئلت: ما هو حدّهما؟ فهل تستطيع تعيينه؟.

إنك قد تقول في بعض الأحيان: إني رأيت هذا اليوم خروفاً كبيراً. ثم تبالغ في كبره فتقول: كأنه عجلٌ. مع أن متوسط حجم الخروف إذا كان بحجم عجل عمره سنة واحدة يعتبر كبيراً جداً. أما إذا رأيت بعيراً بحجم البقرة، فإنك ستتعجب من صغر حجمه. فنكون قد أعتبرنا الخروف الذي هو بحجم العجل كبيراً، واعتبرنا البعير الذي هو بحجم البقرة صغيراً. فكيف أصبح الشيء الذي هو بحجم العجل كبيراً والشيء الذي هو بحجم البقرة صغيراً، مع أن البقرة أكبر حجماً من العجل.

والقرب والبعد يعتبران من الأمور النسبيّة ـ أيضاً ـ فعندما يكون منزلك ـ مثلاً ـ قرب معسكر القوة الجوية تقول لشخص آخر ـ رغم أن منزله في طهران

ـ: إن منزلك بعيدٌ جداً. وقد تقول عن (قم) بأنها قريبةٌ من طهران عندما تأخذ بنظر الاعتبار بعد المدن الأخرى عن طهران، كمقياس للقرب والبعد.

أما إذا أخذنا المسافة بين دارٍ ودارٍ، فستكون المسافة من هنا إلى القوّة الجوية بعيدةً. لذا فإنّا نقول: إن القرب والبعد أمرٌ نسبيٌّ، حيث لا يمكننا أن نقول: إن البعد، يعني كذا مسافة. وإن القرب يعني كذا مسافة، بل لا بدّ أن نعرف ـ إذا أردنا أن نحدد القرب والبعد ـ ما هي أداة القياس والشيء الذي ننسب إليه القرب والبعد.

فالأمور التي تتغير حسب ما تنسب إليه نسميها أموراً نسبيّةً، ولا يصح منا إطلاق حكم معين عليها دون أن نقيسها بشيءٍ آخر، ودون أن نحدد أداة القياس التي نقيس بها، فلا يمكن إصدار حكم على مثل هذه المفاهيم. على عكس الأمور المطلقة.

وعلى كلّ حال، فهناك أمور مطلقة، مثل الأعداد، والمقادير. فهل أن العدد عشرين تختلف باختلاف المعدود؟ أي هل يوجد فرق بالعدد بين أن نقول: عشرين جوزة، أو نقول: عشرين نجم؟ كلا، فكلا العددين واحد. أي لا فرق من حيث الكم بينهما.

كذلك المقادير لا تختلف باختلاف الزمان حيث أنها مطلقةً ـ مثلاً ـ بما أن القماش يقاس بالأمتار، فإن قلنا بأن طول هذا القماش ١/٨٠ متراً وقلنا عن زيد من الناس أن طوله ١/٨٠ متراً، فإن الـ ١/٨٠ متراً في كلّ مكان، ولكلّ شخص، لن تتبدل، بينما أريناكم الأمر غير ثابت ومتغير في مفهوم الكبر والصغر.

إلى هنا يكون قد اتضح لنا أن هناك أموراً نسبيّة، كما أن هناك أموراً مطلقة. وإننا يمكن أن نستفيد من تطبيق هذا البحث على أمورٍ كثيرة، ومعرفة كونها مطلقة أو نسبيّة: منها الحقيقة. هل أنها نسبيةٌ أم مطلقةً؟ والعلم كذلك. هل إنه نسبيٌّ أو مطلقٌ. ولكننا لا نريد أن ندخل في هذا البحث.

ولكن الشيء الذي نريد أن نعرفه هو هل أن العدالة نسبيّةٌ أم مطلقةٌ؟ فإذا

كانت نسبيّة آنذاك ستكون القيمة لكلام أهل الجهل، حيث ستكون في كل مجتمع، وفي كل زمان بشكلٍ مختلفٍ عنها في زمن، ومجتمع آخر.

فالعدالة لا يمكن أن يكون لها قانونٌ مطلقاً.

وبناء على ذلك لا يمكن لأي مبدأ أن يشرع قانوناً، ويدعي أن ذلك من العدل، ويطالب بتطبيقه في كلّ زمانٍ ومكانٍ. فإنه في أفضل الأحوال يمكن أن يشرع ذلك القانون الذي تدعى له العدالة لزمانه ومكانه فقط، حيث أنه ـ ومن وجهة النظر هذه ـ لا يمكن أن تكون العدالة لكلّ زمان ومكان على نسقٍ واحدٍ. كما أنه لا يمكن أن يكون الكبر والصغر لكلّ الأشياء بشكلٍ واحدٍ.

فإن كان هذا الإدعاء ـ أي كون العدالة نسبيّة ـ صحيحاً، فإن كلام هؤلاء صحيح ـ أيضاً ـ وإلاّ فإن الصحة لكلامنا.

نحن يجب أن نعرف ما معنى العدالة كي نستطيع بواسطة هذه المعرفة أن نشخص، هل أن العدالة هي من الأمور النسبيّة أم المطلقة؟.

وفقاً لما توصلت إليه توجد هناك ثلاثة معان للعدالة:

الأول: هو المساواة، لأن مادة (عدل) تعني الموازنة والمساواة. وقد استعملت لهذا المعنى في بعض آيات القرآن الكريم ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾[1] فإنه قد ساووا بين الله وبين غيره.

إننا قد نعرّف العدالة بالمساواة، فما هو مدى صحة هذا التعريف؟.

إن الجواب يتوقف على معرفة ماذا يقصد بالمساواة؟ في أيّ شيءٍ تكون هذه المساواة؟.

إن البعض يفسر العدالة بالمساواة، ويفهمون من المساواة أن يكون جميع أبناء البشر يستفيدون بشكلٍ متساوٍ من كل ما أنعم الله به عليهم. أي أنّ المساواة عندهم تعني أن الجميع يأكلون بشكل متساوٍ، ويمتلكون من الثروة بشكلٍ متساوٍ

(١) الأنعام: الآية ١.

ويتساوون في السكن، كما يتساوون في المركب. أي إنهم يتساوون في الاستفادة من كلّ موجبات السعادة، وهي المال والثروة والمسكن وغيرها.

فإن كان هذا هو معنى العدالة، فذلك ليس بالأمر الصحيح، لأنها لن تكون عدالة بل ظلم؟ أما لماذا؟.

أولاً: إن هذا النوع من العدالة غير مقبول، لأن بعض موجبات السعادة هي تحت سلطة الإنسان واختياره. والبعض الآخر ليس كذلك. ولا يمكن تقسيمها بالتساوي، لأن موجبات السعادة ليست هي الثروة والمركب، والأكل، وما شابه ذلك فقط. بل إنها جزءٌ من موجبات السعادة. فقد قال أرسطو: إن موجبات السعادة تتسع أو تزيد: ثلاثة منها في البدن. وثلاثة منها في الروح، وثلاثة خارج وجود الإنسان، لا في بدنه ولا في روحه.

أما الثلاثة التي في البدن فهي: السلامة، والقوة، والجمال وبالأخص المرأة.

وأما الثلاثة التي في الروح فهي: الأولى العدالة. والثانية الحكمة والمعرفة، لأن العالم والجاهل لا يكونان في مستوى واحد من السعادة. والثالثة الشجاعة وتعني قوة القلب.

وأما الثلاثة التي هي خارج وجود الإنسان، فهي: الأولى ـ المال والثروة. والثانية ـ الجاه والمنصب. والثالثة العائلة والعشيرة.

إن قيمة هذه الموجبات غير متساوية. فإذا أردنا العدل ـ أي تقسيم هذه الموجبات بين الناس بالتساوي، فإننا سوف نجد أنفسنا غير قادرين في بعضها على الأقل، فإذا كان بالإمكان تقسيم المال، فهل بالإمكان تقسيم الجاه والمنصب بالتساوي بين الناس. حتى في الدول الاشتراكية مثل الاتحاد السوفياتي والصين، فإن المناصب متفاوتة، فهناك أشخاصٌ مثل: (ماوتسي تونك) و(شوان لاي) استفادوا من نعمة الشهرة في العالم.

فلا يمكن أن تتساوى كل الناس في المناصب، لا يمكن أن يقسّم الاحترام بينهم بالسوية. وكذلك الحب.

وهل يمكن التقسيم بين الأبناء بالسوية؟

ربما يردّ أحدهم على هذا الإشكال بالقول: إذا كان الأمر كذلك، فلا أقل أن نجعل المساواة في الأمور التي هي تحت اختيار الإنسان وإرادته. ـ أي في الأمور الاقتصادية، وفي كلّ الأمور التي لها علاقة بالجانب الاقتصادي.

والجواب على هذا: إن هذا عين عدم العدل. . . فهل أن كل الناس من حيث الاستعدادات والإمكانات قد خلقوا متساوون؟ وهل أن استعداداتهم الفكرية والعقلية متشابهة؟ هل أن استعداداتهم الفنية واحدة؟.

فكما أننا لا نستطيع أن نجد شخصين متشابهين تماماً، من حيث الشكل الظاهري حتى التوأمين، لا يمكن أن يقال: إنهما متشابهان تماماً فكذلك لا نستطيع أن نجد شخصين متشابهين تماماً في استعداداتهما الفكرية والعقلية في أنواع العلوم.

وهكذا الأمر من حيث الحالات الروحية حتى التوأمين لا يتشابهان تماماً.

ثم هل إن الناس قد خلقوا متساوين في القدرة البدنية؟ هل أن أذواقهم واحدة؟ إن أحدهم يتذوق، ويميل إلى التجارة، بينما الآخر يفضل القضاء، والثالث ذوقه السياسة، والرابع ذوقه طلب العلم.

فالناس قد خلقوا غير متساوين، إذن: لن تكون نتيجة أعمالهم واحدة أي إننا قد نجد شخصاً جاداً وفعالاً جدّاً، في حين نجد الآخر كسولاً.

في الاتحاد السوفياتي لا يمتلك كل أبناء الشعب نبوغ خروشوف.

ولما كان الناس غير متساوين من حيث النبوغ والقدرة على العمل، والابتكار، فهل من الصحيح أن تكون أجورهم واحدة، مع كل ما بينهم من فوارق؟.

أي إننا ـ مثلاً ـ لو أرسلنا طفلين إلى المدرسة، وكان أحدهما فعّالاً ونشطاً والآخر خاملاً، وكسولاً، فهل يجوز أن نعطيهما في نهاية العام الدراسي درجة واحدة ونقول: إن بلدنا بلد المساواة، ولا نعترف بهذه الفروق؟.

وإذا وجدنا في نهاية العام أن التلميذ النشيط حصل على درجة عشرين على عشرين، والتلميذ الآخر حصل على درجة خمسة على عشرين، فهل يصح أن نأخذ معدل الدرجتين وهو إثنا عشر ونصف، ونعطيه لكلّ منهما، كي يتساويان؟. إن هذا خلاف العدل، بل هو عين الظلم.

إننا حينما نسرق جهد الإنسان الفعال، ونعطيه للإنسان الخامل ـ فضلاً عن أنه خلاف العدل ـ إنه خلاف المصلحة الاجتماعية، لأن مع هذا النوع من التعامل، والتقويم لن يكون الإنسان الخامل نشطاً، بل سيكون الإنسان الفعال النشط خاملاً وكَلاً لأني عندما أعمل ويعطى نتيجة جهدي للآخرين ـ أي إن عملت، وإن لم أعمل، فإني سأساوى بالآخرين حينئذٍ لست مجنوناً كي أعمل.

إن بعضهم له قدرة على الابتكار أكثر من غيره، والبعض الآخر لا يمتلك أصلاً هذه القدرة، فإن رأى صاحب القدرة على الاختراع أن سهمه مثل سهم الآخرين ـ أي إن راتبه مثلاً مماثل لراتب الآخرين، ومن حيث الشهرة والسمعة ـ والتي هي مكافأة من نوع آخر ـ لم يأخذ حظه منها أيضاً. أي لا أحد يذكر اسمه، بل يقال: إن المجتمع هو الذي فعل هذا الفعل فإننا سنجد في نهاية الأمر، أن هذا الشخص لن يحصل له أي اندفاع باتجاه الاختراع. فالإنسان يتجه ويتحمس للابتكار والإبداع، حيث أنه سيثبت اسمه في التاريخ.

لهذا فإن البشرية لم تتجرأ على العمل بمثل هذا النوع من المساواة.

بناء على ما تقدم: إن فسرنا العدالة بمعنى المساواة، والمساواة بمعنى التوازن والتماثل بالأجور والعطاء فإن هذا:

أولاً: غير عملي.

ثانياً: إنه ظلم وليس بعدل.

ثالثاً: إنه عامل من عوامل تخريب المجتمع، لأن الأشخاص مختلفون في طبيعتهم.

إلى هناقد يسأل سائل: لماذا لم يُخلق الناس متساوين في الخلقة؟.

لماذا لم يَخلق الله الناس متساوين في كل الجهات؟ أي لماذا لم يعمل الله العدالة ـ والعياذ بالله ـ في الأصل؟ أي أن يتساوى الناس بالشكل وبالطول وباللون وبالاستعدادات والذوق تماماً كالأشياء الصناعية؟.

إن الكمال هو من نتائج الاختلاف. إن اختلاف المستوى هو الذي يوجد الحركة. فإذا كنا أنا وأنت متشابهين شكلاً وفكراً، واستعداداً وذوقاً... أنا أتوجه للعمل الذي توجهت إليه أنت أو بالعكس. وإذا كان حجم جسمي وطولي كحجم وطول جسمك... كل ما تملكه أنت أملكه أنا، وكل ما أملكه أنا تملكه أنت، فماذا سأفعل أنا هنا؟ وماذا تفعل أنت هنا؟ لماذا عملت أنت في التجارة وأنا توجهت لطلب العلم؟ فكلانا انطلق من منطلقٍ واحدٍ، وهو الاختلاف والتفاوت، وإن هذا الاختلاف والتفاوت ليس نقصاً أو كمالاً، فلا يصح أن نقول: إن أحدنا ناقص والآخر كامل فكل منا في طريقه كامل، ولكن الجميع ناقصون، والمجتمع هو الكامل، فقد قيل ـ مثل فارسي يعني ـ يجب أن يكون للإنسان أنف وحاجب. ولكن الأنف يجب أن يكون مستقيم والحاجب منحني، فليس من الحسن أن يكون الأنف منحياً أو الحاجب مستقيماً. فالمطلوب هو استقامة الأنف وانحناء الحاجب.

إن العالم يجب أن يكون منظماً، ومرتباً، كتنظيم العين والخال والخط، والحاجب، حيث كل في مكانه جميلٌ.

نعم، من خلال الحركة يتبين طبيعة الأشياء ومستواها، فإن عملية التعلّم والتعليم لن تتم إذا لم يكن هناك شخصٌ يجهل شيئاً، وشخصٌ آخر لا يفتقد ذلك الشيء. وهذا هو علة عدم النفرة، وانشداد الناس بعضهم إلى بعض.

فلو كانوا متساوين فمن غير الممكن أن ينشد بعضهم إلى البعض الآخر، كما أن الأحجار لا تنشد، ولا تنجذب إلى بعضها، كذلك بني البشر لو كان كل واحد لا يفتقد إلى شيء يمتلكه الآخرون.

إن الفوارق الموجودة بين الرجل والمرأة، وعدم وجودها بين النساء أنفسهن أو بين الرجال أنفسهم كانت سبباً عظيماً على طريق تشكيل الأسرة بأن

ينتخب الرجل امرأةً زوجةً له، وتنتخب المرأة رجلاً زوجاً لها طبقاً لقوانين تشكيل العائلة. إن التجاذب يكون بينهما، لأن كل منهما يمتلك ما يفتقده الآخر. في حين لا نرى المرأة تجتذب المرأة الأخرى، ولا الرجل يجتذب الرجل الآخر. فلا تظن إذن أن كلاً من الرجل والمرأة متساويان في الخلقة.

إن القرآن الكريم يذكر هذا الاختلاف باعتباره واحدة من آيات قدرة الله سبحانه ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[١] وكذلك المجتمعات ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾[٢] كما أن هناك حديث يقول: «اختلاف أمتي رحمة».

وقد ورد هذا الحديث في بعض الروايات، ولا يقصد به الصراع والحرب، وإنما يقصد به التفاوت، حيث أن ما بينهم من تفاوت هو بنفسه رحمة.

فإذا أردنا أن نعرف العدالة بمعنى المساواة، وافترضنا أن المساواة تكون في المواهب الاجتماعية، فإن ذلك اشتباه منّا، بل يمكن أن يكون معنى العدالة معنى آخر. بحيث يمكن أن يقال عنه إنه مساواة ـ أيضاً ـ ولكن مساواة بشكلٍ آخر. إن المعنى الذي يذكره القدماء للعدالة هو إعطاء كلّ ذي حق حقه ـ أي إن كل شخص، وكل شيء في متن الخلقة جاء إلى الدنيا بنحو استحقاق خاص. ومن هنا ظهرت الحقوق ـ أي من ذات الأشياء، ونحن ينبغي أن نتفحص ذات كل شيء، ثم نرى ماذا يستحق؟ وما هي الاستعدادات التي يمتلكها في وجوده ـ أي إن طبيعته ماذا تريد؟ ففي جسم الإنسان العين لها حق، واليد لها حق آخر. فإن أعطينا حق العين لليد، فلن نكون فقط لم نفد اليد، بل نكون قد أقعدناها عن العمل، كل شيء له استحقاق معين، ومنشأ ذلك هو نفس الخلقة.

إن الطفلين اللذين يذهبان إلى المدرسة، ويكون استحقاق أحدهم درجة

---

(١) الروم: الآية٢٢.

(٢) البقرة: الآية ٢١٣.

عشرين، والآخر درجة خمسة. فإن أعطينا لصاحب درجة عشرين أقل من ذلك فقد ظلمناه، وإن أعطينا للثاني أكثر من خمسة درجات فقد كنا ظالمين أيضاً.

ومن باب المثال: لو سألت هؤلاء الذين يطلبون ويُطَبِّلون للمساواة لماذا كان زيد من بين ملايين الناس رئيساً للوزراء؟ سيقولون: هذا هو استحقاقه، كان في البداية عاملاً بسيطاً، ثم اشترك في الانتخابات، وفاز، فأصبح في هيئة عُليا، ثم تدرج إلى هيئة أعلى. وبهذا الشكل طوى سلسلة من المراتب، ولأنه أبدى لياقةً واستحقاقاً كافياً، أصبح رئيساً للوزراء، هذه هي العدالة.

وقد اتضح لدينا أن الأساس هي اللياقة، ومن الطبيعي إذا كان لدينا شخصان، أحدهما ذو لياقة، والآخر يفتقدها، وأعطينا ما كان ينبغي أن نعطيه لصاحب اللياقة لمن لا لياقة له، فقد جانبنا العدل.

إن مَن خلق الأقاليم السبعة أعطى لكلّ شخصٍ ما يليق به. كما أن الشاعر سعدي الشيرازي يقول:

عندما وقعت الفتنة في الشام ذهب كل إلى الزواية التي اختارها
فذهب القرويون العلماء كي يصبحوا وزراء للملك
أما أبناء الوزير الذين هم ضعفاء العقول فقد ذهبوا إلى القرية للاستجداء

إن معنى العدالة هو المساواة أمام القانون. أي القانون يجب أن ينظر إلى الجميع نظرةً واحدةً ـ أي أن لا يفرق بين الناس، بل يراعي الاستحقاق.

وبعبارة أخرى: الناس المتساوون بالخلقة، فالقانون يجب أن يتعامل معهم بالتساوي.

أما الناس الذين ليسوا في شروطٍ متساويةٍ، فلا يجب أن يساوي بينهم القانون، بل يتعامل معهم كل وفق وضعه الخاص. وهذا هو المعنى الثاني للعدالة.

أما المعنى الثالث ـ فهو ما سأتعرض إليه مساء غد ـ إن شاء الله ـ.

مفهوم العدالة ورد نظرية نسبيّة العدالة

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[١].

إن مسألة نسبيّة العدالة لها علاقة بأساس خاتمية، وأبدية الدين. لأن الدين يقول بأن العدالة هي هدفٌ من أهداف الأنبياء. فإن كانت في كل الأزمنة واحدة، فأي قانون يمكنه أن يكون أبدياً؟.

لذا فقد وجدنا أنفسنا مضطرين أن نذكر معنى النسبيّة أولاً. ثم معنى العدالة ثانياً، لكي نرى هل أن ما شاع على الألسنة من أن العدالة أمرٌ نسبيٌّ صحيح أم لا؟.

فيما يخص معنى العدالة، توصلنا إلى أن البعض قالوا بأن العدالة هي حفظ حالة التوازن في المجتمع ـ أي أن كل حالة يكون فيها مصلحة المجتمع، ويمكنها أن تحفظه بصورةٍ أفضل، وتسير به نحو التقدم فهي عدالة.

إن بعض الأفراد يؤمنون بنظرية خاصة في باب الحقوق، يقولون: في الأصل، إن الأفراد لا حق لهم، بل الحق للمجتمع فقط. ولا يوجد معنى لمفهوم حقوق الأفراد. وحسب تعبير أحد العلماء: إن الحق للمجتمع والتكليف للأفراد. حيث يجب عليهم أن يؤدوا ما يكلفوا به.

والآن لنرى مدى صحة هذا الكلام؟.

جاء في خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام، وردت في نهج البلاغة، والظاهر أنه

---

(١) الحديد: الآية ٢٥.

خطبها في الأيام الأولى لخلافته، تناول فيها موضوع الحق والحقوق، وهي خطبة رائعة، وغنية جدّاً، جاء في جملة مشهورة فيها «الحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف» أي أن الحق له ساحةٌ كبيرةٌ، بل أكبر الساحات من أجل الوصف ـ أي عند الكلام، وعند الدفاع، فالكلام لا ساحة له أوسع من ساحة الحق. أما عندما ينتقل الأمر إلى حالة العمل، فإن ساحة الحق تكون أضيق الساحات، وإن نفس ذلك الشخص الذي كان يصرخ بالحق سيهرب من تحمل الحق في مجال العمل.

وهناك جملة أخرى يقول فيها عليه السلام: «لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه، ولا يجري عليه إلاّ جرى له» أي إن الحق لا يجري لمصلحة أحد دون غيره، بل سيجري ضده أيضاً. أي أن كل شخص له حق على الآخرين، كما أن الآخرين لهم حقوق عليه. فإنك لا تجد شخصاً له حق على الآخرين دون أن يكون للآخرين حق عليه. كما أنك لن تجد إنساناً في الدنيا له مسؤولية فقط، ويتعلق به الحق دون أن يكون له حق على الآخرين أي الحق متقابل، وهو من الأمور التي إذا جرت لمصلحة إنسانٍ معينٍ، فإنها تجري عليه أيضاً. أي إنه اضطرار، لا يوجد شخص له حق عند الآخرين إلا ويكون للآخرين حق عنده.

هذا هو الردّ على نظرية الحق، والتكليف، التي يعتقد بها البعض ويقولون بأن المجتمع فقط صاحب الحق، قبال الأفراد. أما الأفراد، فليس لهم إلاّ التكليف ـ أي أن الحق يتعلق بالأفراد، وهذا هو معنى التكليف ـ.

أما الأفراد فليس لهم حق يتعلق بالمجتمع. وهذا ما يعارضه الإمام عليّ عليه السلام حسبما جاء في العبارة الآنفة الذكر، التي يضيف عليه السلام إليها بقوله: «ولو كان لأحد أن يجري له، ولا يجري عليه لكان ذلك خالصاً لله سبحانه»[1].

وهذا أمرٌ صحيحٌ جدّاً ـ في مورد الله ليس متقابلاً، فالحق الذي لله سبحانه على الآخرين، أو على الأشياء الأخرى، يختلف عن الحق الذي هو

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢١٤.

للآخرين، حيث أن الحق الذي للآخرين معناه أن بإمكانهم الانتفاع. أما حق الله سبحانه، فلا يعني الانتفاع، بل معناه أن الآخرين في مقابل الله ليس لهم إلا التكليف والمسؤولية، ولا يوجد شخصٌ له حق على الله.

فعقلنا أضعف من أن يصدق أن أحداً له حق على الله، حتى خاتم الأنبياء ـ أي لا يوجد أحد يدين له الله، في الدنيا بشيءٍ حتى لو كانت عبادته كعبادة الثقلين.

فهل يوجد شخصٌ في الدنيا له حق على الله ـ أي دائن لله بشكلٍ إذا لم يعطه الله سبحانه ذلك الحق يكون قد ظلمه؟

كلا، فلا يمكن أن يوجد مثل هذا الشخص.

إننا نقرأ في بعض الأدعية «إلهي عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك» أي عاملنا بعفوك وبفضلك، فإن ما تعطينا إيَّاه إنما هو جودٌ وكرمٌ منك، فنحن نطلب منك أن تصدر إلينا جودك وكرمك فقط، ولا تعاملنا بعدلك لأن العدل يراعي الاستحقاق الحق، فإن ذلك يعني أنك ستعطينا حقوقنا فقط، في حين نحن لا حق لنا.

فالخادم الذي يعمل في بيتٍ أو العامل الذي يعمل في دكان شخص وأراد أن ينفصل عن صاحب الدار أو صاحب الدكان هل يستطيع أن يقول له: أعطني حقوقي؟.

إن شخصين من بني الإنسان يمكن أن يكون لكلّ منهما حق باتجاه الآخر، أما باتجاه الله، فليس لأحد حق، حتى لو كان له عبادة الثقلين، وحتى لو كانت نياته في أعلى درجات الخلوص، وكان ممن قيل بحقه «ضربة علي يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين».

فمع ذلك لا يكون ذا حق تجاه الله، لأن العبد مقابل الله لا حق له من نفسه. ثم إذا قسنا العباد بعضهمو لبعض فسيكون لأحدهم شيء وللآخرين شيءٌ أخر.

أما إذا أخذنا العباد مقابل الله، فلا يوجد عبد بنفسه له شيء، فكل ماله إنما هو منه سبحانه.

ولنذكر مثالاً بسيطاً: رجلٌ له طفلان، فاشترى لأحدهم حذاء واشترى حذاء آخر للثاني، ثم اشترى ملابس لكلٌ منهما، وأعطاهما نقوداً. فعندما يتقابل الطفلان يستطيعان أن يعينا حدّاً بينهما، فيقول أحدهما لصاحبه مثلاً: إن هذا المعطف لي، وليس لك، وهو له في واقع الأمر، لأن والده قد اشتراه له، لا لأخيه، ولكن هل يستطيعان أن يعينا حدّاً بينهما وبين والدهما ـ أي أن يقول أحدهما لوالده: إن هذا المعطف لي، وليس لك؟.

وإذا قال له ذلك، فإنه سيعتبر قولاً مضحكاً في نظر الآخرين الذين يعرفون طبيعة العلاقة بين الأب، وهذين الطفلين، لأن كل ما عندهما إنما هو من أبيهما ـ أي جزء من ملك أبيهما. أما الإبن فله أولوية، بالنسبة للإبن الآخر، لأن الشيء قد اشتري له من قبل والده.

إن نسبتنا مقابل الله هي أقوى وأشد ما يمكن أن تكون عليه من درجة من نسبة الإبن مع والده، لأن العبد كل ما عنده ـ أعم من قوة البدن وقوة الروح ـ هي ملك الله، رغم أنها من وجه تعتبر في نفس الوقت ملكاً للشخص.

فالله سبحانه هو الذي أعطاها له حتى موفقيته في العمل، إنما هي من الله.

ولو صرف العبد كلّ جهده من أجل شكر الله، هل سيؤدي حق الشكر؟.

إن من المستحيل أن يستطيع الإنسان أن يشكر الله حق شكره. لو أحسن إليك شخص لأمكنك أن تشكر إحسانه قولاً أو عملاً، لأن إحسانه عمل من الأعمال، والشكر ـ أيضاً ـ أما مقابل الله سبحانه، فإن نفس الشكر من العبد إنما هو توفيق من الله. ويحتاج إلى شكر.

فإن أردت أن تشكره على كل نعمة، فإن إحدى هذه النعم هي نفسُ الشكر فإن كلمة الشكر لله تحتاج إلى شكرٍ آخر، وهكذا يكون العبد عاجزاً عن شكر الله. لأن كل شكر سيحتاج إلى شكرٍ آخر.

إن سعدي الشيرازي يقول: إن منة الله على العبد تتجلى في توفيقه له على الطاعة، التي توجب التقرب إليه سبحانه. وإن الشكر لها هو مزيد من النعمة.

كما ذكر الأئمة عليهم السلام أن لا أحد يمكنه أن يؤدي الشكر كاملاً، لأن كلّ شكر يحتاج إلى شكر. والإنسان ليس له قدرة على شكر نعمة الشكر فضلاً عن نعمة الحياة.

إن زين العابدين عليه السلام في دعاء أبي حمزة يخاطب الله سبحانه بقوله: «أفبلساني هذا الكال أشكر؟» مع أنه روي أنه عليه السلام كان يصلي عامة الليل، وعندما يحل السحر يرتل تلك الأدعية المعروفة والتي هي نموذجٌ عظيمٌ مما يجري على ألسنة البشر، وهي نموذجٌ بلاغيٌ وأدبيٌ رائعٌ جداً، إنه مقابل الله يقول: أفبلساني هذا الكالّ أشكرك؟.

وهذا هو قول أمير المؤمنين عليه السلام: «قد كان لي عليكم حقاً بولاية أمركم ولكم عليّ مثله الذي لي عليكم» أي أنا بحكم كوني متولي وحاكم عليكم فلي حق عليكم، لأن كل وال له حق على رعيته، كما أن الرعية لها حق على الوالي. فبما أني الآن خليفة عليكم، فلي إذن حق عليكم، وبما أنكم رعيتي لكم حق عَلَيَّ.

إنه عليه السلام ذكر هذه المقدمة لكي لا يظن الظان أنَّ للوالي حق على الرعية وليس للرعية حق على الوالي.

إنَّ الإنسان عندما يطلع على أقوال بعض من كتبوا في فلسفة الحقوق، فإنه سيرى فيها أفكاراً بلا معنى، ومتضادة، ومتناقضة. إن في بعضها عندما يتحدث عن حق الحاكم نرى أن عقيدته هي أن الحاكم فقط له حق على الناس، فلا حق لهم عليه. إن لهذا الرأي مؤيدون كثيرون، وبالأخص بين فلاسفة أوروبا الجدد، كما كانت هذه الأفكار في إيران ـ أيضاً ـ قديماً.

إن أمير المؤمنين عليه السلام يخطِّىءُ هذه الفلسفة، فكلّ من الحاكم والأمة عنده مشمولان بهذا القانون الكلي، لأن الحقوق متقابلة.

فحق الحاكم على الرعية أن يأخذ بنظر الاعتبار صلاحهم في سلوكه ويسعى من أجل مصلحتهم إن استقامت.

الحاكم لا يكون ـ في نظر عليّ عليه السلام ـ من غير استقامة الرعية. وإن استقامة الرعية لن تتحقق بدون استقامة الحاكم. إذن: فالقول بأن الأمر هو من

طرف حق، ومن طرف آخر تكليف ليس صحيحاً. بل أينما وُجِدَ الحق في الدنيا وُجِدَ التكليف قباله.

لقد أعطيتكم وعداً أن أبين لكم هذه الليلة وجهة نظر الإسلام في باب حقوق الفرد، والمجتمع ـ أي نرى وجهة نظر الإسلام في من هو ذو حق. الفرد أم المجتمع، أم كلاهما. في رأي الإسلام كل منهما ذو حق. لماذا؟.

قلنا في الليلة الماضية: إن القائلين بأصالة الفرد يعتبرون المجتمع أمراً اعتبارياً، والأصالة للفرد.

أما القائلون بأصالة المجتمع، فيرون الفرد اعتبارياً، والأصالة للمجتمع.

إن كلا القولين خاطىء، لأن الفرد له أصالة، كما أن المجتمع له أصالة. أما لماذا؟.

إننا في الليلة الماضية تعرضنا إلى القول بأصالة الفرد، وذكرنا أن أصحابه يعنون ـ أيضاً ـ أن المجتمع أمرٌ اعتباريٌّ، وقد عبرنا عن رأيهم هذا بالقول: إن المجتمع لا وجود له[1] وإن الأفراد لا وجود لهم، إنهم موجودون، يسيرون ويأكلون ويتكلمون. إنهم يقولون: إن المجتمع هو هؤلاء الأفراد. فعندما يتجمع عددٌ من الأشخاص في مكانٍ معينٍ نسميهم (مجموع) وإلاّ، فالمجموع لا وجود له في أيّ وقت. فالمجتمع إذن هو أمرٌ اعتباريٌّ.

هنا مسألة فقهية لا زالت محل خلاف بين فقهائنا، وهي: هل أن الدولة تملك أم لا؟ والبحث هو: هل أن ما عند الدولة هو ملك شرعي لها أم لا؟ هل لها صلاحية التملك أم لا؟ أي إن الدولة إذا قامت بمشروعٍ معينٍ فهل إنها تصبح مالكة له أم لا؟ فإذا قامت الدولة ـ كالأفراد بعملٍ تجاريٍّ أو عملٍ عام، فهل إنها تصبح عن هذا الطريق مالكة أم لا؟ مثل خدمات البرق والبريد، فأنت الآن لو وضعت ظرفاً رسائلياً في صندوق البريد، ووضعت معه ريالين[2] فإن

(١) كان للأستاذ الشيخ مطهري محاضرة قبل هذه المحاضرة، ولكن يبدو أنها مفقودة.

(٢) الريال أصغر عملة إيرانية كل عشر ريالات يساوي توماناً واحداً.

الدولة الإسلامية ستقوم بنقل هذا الظرف لك من نقطةٍ إلى نقطةٍ أخرى داخل البلد. فلو لم تنجز الدولة هذا العمل وقامت به مؤسسة وطنية أخرى، وأعلنت أنها مستعدة لنقل رسائل الناس من نقطةٍ إلى نقطةٍ أخرى مقابل كل رسالة أربع ريالات، فمن البديهي أن هذه المعاملة شرعية.

فعندما تؤدي الدولة نفس هذا العمل، هل يعتبر عملها صحيح أم لا؟.

إن العلماء قد اختلفت آراؤهم في هذا المجال. كثير من العلماء بل أغلبهم يقول: بأن الدولة يصح منها التملك، فلو كان مالها من حلال، فإنها مثل أي شخص تستطيع أن تعمل، وتحصل على المال من هذا العمل، وإن هذا المال يعتبر ملكها، لا يجوز التصرف به بدون مجوِّز، كما أنها إذا حصلت على مال من طريق غير مشروع، فإن ذلك المال يعتبر غير مشروع.

الفتوى الأخرى في باب المعاملات تقول: إذا أنجز الإنسان معاملةً بشكلٍ كليٍّ، فإن معاملته تعتبر صحيحة حتى إذا كانت النقود التي يدفعها في مقام الأداء من حرامٍ ـ أي إنه يجري المعاملة دون أن يبرز نقوده المحرمة.

فلو أراد الإنسان شراء دار، وكانت نقوده من حرامٍ، ولكنه لم يجر المعاملة على تلك النقود بعينها ـ أي أن يقول ـ مثلاً ـ إني أُريد أن اشتري منك الدار بهذه الأموال التي تراها، ففي هذه الصورة تكون المعاملة باطلةً ـ طبعاً ـ ولكنه ينجز المعاملة بشكل كليٍّ، دون أن يري صاحب الدار المبلغ، ويقول له مثلاً: أنا اشتري منك هذه الدار بمبلغ عشرين ألف تومان، وسأعطيك المبلغ غداً. أي أنه لم يشخص النقود التي سيدفعها، فإن المعاملة تنعقد على مبلغ عشرين ألف تومان، ويبقى هذا المبلغ بذمة المشتري ـ عندها يكون المشتري ملزم أن يوفر هذا المبلغ مالاً حلالاً لتبرأ ذمته من الدين الذي تعلق بها، فلو أنه لم يفعل ذلك، ودفع هذا المبلغ مالاً حراماً، فإن ذمته لم تفرغ من الدين، وإن أصبح مالكاً للدار.

هذه هي فتوى أغلب العلماء ما عدا ـ حسبما سمعت ـ المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري.

فلو ضممنا هذه الفتوى لما قبلها ـ أي إذا أنجزت المعاملة بصورةٍ كليةٍ حتى لو أنه في مقام الأداء أعطى المشتري مالاً حراماً، فإن المعاملة تعتبر صحيحة ـ في هذه الصورة ـ تأتي الدولة وتشتري ماكنة قطار وصالات وسكة حديد، وأشياء أخرى تشتريها من أي بائع، فإنه يتعلق بذمة الدولة أداء الدين. وعلى فرض أنها دفعت من مال حرام، فإن المعاملة صحيحةٌ، وإن الدولة تصبح المالك الشرعي للقطار. وأنت يجب أن تتعامل معها المعاملة التي تنبغي مع المالك الشرعي للقطار، وإن السرقة والتحايل في هذا المجال يعتبر خلافاً للشرع.

أي أنك ـ مثلاً ـ كان عندك خمسة أطنان زيادة في الوزن، وأخفيت ذلك، فإنك ستكون مديوناً لها، كما تكون مديوناً لأي شخص.

فلو أعلن ـ مثلاً ـ أن هذا القطار ينقل الشخص الذي عمره أقل من اثني عشر عاماً مجاناً، وكان طفلك الذي يسافر معك عمره إثنا عشر عاماً، ولكنك قلت لهم إنه يبلغ إحدى عشر عاماً فقط. فضلاً عن أنك كذبت وفعلت حراماً ستبقى مديوناً.

إن مسألة هل أن الدولة تملك أم لا؟ مسألة فقهية، ولكنها قريبةً جدّاً إلى موضوع بحثنا، مع أنها مسألةٌ فلسفيةٌ واجتماعيةٌ.

فطبقاً لوجهة النظر القائلة بأن الفرد موجودٌ، وأن المجتمع غير موجود، لأنه أمرٌ اعتياريٌّ تكون الملكية الاجتماعية أمراً خطأً موهوماً.

وإن الحق مع من يقول: إن المجتمع موجودٌ، وله صلاحية التملك من الطرق المشروعة.

ونحن لا نريد الاستغراق أكثر في مسألةٍ هل أن الدولة لها حق التملك أم لا؟ فهي ذكرت هنا بشكلٍ اعتراضيٍّ.

فلنرى الآن لماذا المجتمع موجودٌ؟.

إن القول بأن المجتمع هو مجموع الأفراد فقط، ليس بصحيح. فالمجتمع أكثر من ذلك هنا، لا بدّ أن أبين مسألة، قد قرأتموها في مرحلة الدراسة

الثانوية، وهي أن هناك فرق بين المخلوط والمركب. والمخلوط هو مجموع الأشياء التي وضعت الواحدة جنب الأخرى، ليس أكثر.

فإنك لو خلطت مقداراً من الفاصوليا، والحمص فسيبقى الحمص حمصاً، وستبقى الفاصوليا، فاصوليا، دون أيّ تغيير، فقط إنهما خلطا معاً.

أما الهواء فيسمى مخلوطاً، لأنه متكون من الأوكسجين والآزوت معاً، حيث الواحد منهما مع الآخر، فيوجد شيء ثالث جديد. فالماء مثلاً يسمى مركباً، لأنه يتكون من عنصري الأوكسجين والهايدروجين، فعندما يكونا معاً يتكون سائل له خصائص، يختلف عن خصائص كل من العنصرين.

إنه يوجد في هذا العالم مركبات كثيرة، وعلم الكيمياء هو علم التركيب.

فهل إن إفراد بني البشر الذين يعيشون معاً مثلهم مثل المخلوط؟ أم مثل المركب؟ أي هل حالتهم أقرب إلى حالة المخلوط؟ أم إلى حالة المركب؟.

إننا لو وضعنا في صحراء مئة ألف حجر لمدة مئة ألف عام، الواحد جنب الآخر. فإن الواحد منها لن يؤثر بغيره. وإذا زرعنا في بستان مئة ألف شجرة، فإن كل شجرة ستعيش وحدها ـ أي أن كل شجرة تنشغل بالماء والأرض، والنور، والحرارة.

أما أفراد بني البشر، فإن شخصياتهم تؤثر الواحدة بالأخرى، أي كل منا ـ أنا وأنت ـ اكتسبنا كل شخصيتنا من المجتمع، والمجتمع اكتسب منا أيضاً. فأنا جالسٌ هنا بإحساسات خاصة، وعقائد، وأفكار خاصة، إنما هي من المجتمع ـ على الرغم من أن لنا عقل وإرادة، وننتخب ولا نجبر في العمل، أنت جالس جلست هنا بخلق طاهر خالص، وهو أنك صادقٌ. فمن أين أتيت بالصدق؟ لو فكرت بصورةٍ صحيحةٍ سترى أنه المجتمع الذي أعطاك إياه. أنت تمتلك عقيدةً وإيماناً بالإسلام، فمن أين أتيت بهذا؟.

هل أعطتك إياه الأرض؟ أم الهواء؟ أم المجتمع الذي أخذت منه ذلك؟.

ومن الطبيعي أن هذا المجتمع الذي تأخذ منه، وضعه ليس وضع

المخلوط، وهو ليس كذلك، بتلك الشدة التركيبية التي عرفناها في الماء لكنه شبيه بالمركب.

إن المجتمع يؤثر بالفرد، والفرد كذلك يؤثر بالمجتمع. والمجتمع في واقع الأمر يشكل في مجموعه شيئاً واحداً له روح، وله عمر. وهذا أمرٌ رائعٌ استنبطه بشكلٍ جيدٍ وبلوره العلامة الطباطبائي ـ رحمه الله ـ حيث أنه استنبط بوضوحٍ كاملٍ من القرآن الكريم قوله بشخصية المجتمع وعمره. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿٣٤﴾﴾[1].

إنه يقول بأن للمجتمع سلامة ومرض، وسعادة وشقاء، واشتراك في المسؤولية. يتساءل البعض أحياناً: لماذا يرتكب الأكثرية جرماً، وينزل بهم العذاب يشمل حتى الصالحين الأقلية الذين يعيشون بينهم؟.

إن هذا البعض لا يعرف أن حكم أفراد المجتمع حكم الجسد الواحد، عندما يصاب عضو منه بالسرطان فإن الأعضاء الأخرى لا تستطيع أن تقول: لماذا نحن يجب أن نفنى أيضاً. وذلك بدليلٍ أنها متصلةٌ ومتحدة الواحدة بالأخرى، وبدليل أنها تشترك بالسعادة وبالشقاء، لذا فالقلة لا بدّ أن تتضرر من المجتمع، فالدار الأخرى وحدها هي دار التمييز. أما في الدنيا، فإن أفراد المجتمع متصلون بعضهم ببعض حقّاً، ويتقاسمون المرّ والحلو في الدنيا حقّاً، وإنهم شركاء بالسعادة والشقاء حقّاً. والدار الآخرة هي دار الامتياز ﴿وَامْتَٰزُواْ الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ ﴿٥٩﴾﴾[2].

في هذه الدنيا لا موقع لـ﴿وَامْتَٰزُواْ﴾ في هذه الدنيا يوجب القانون والقاعدة العملية ـ في حال سيطرة فئة فاسدة من المجتمع وتمكنها من تعميم فسادها على ذلك المجتمع، فإن البلاء سيشمل الجميع إنه سيأخذ السالم والسقيم ويحترق الأخضر واليابس، ولكن هذا يعتبر عذاباً للفاسدين. وربما سيلاحقون يوم القيامة ـ أيضاً ـ أما غير الفاسدين، الذين هم غير مستحقين للعذاب بذاتهم،

---

(١) الأعراف: الآية ٣٤.

(٢) يس: الآية ٥٩.

فإنه يعتبر بالنسبة لهم مصيبة وابتلاء وسيثابون عليه يوم القيامة. إن كانوا قد نهوا عن المنكر. وعلى كل حال، فإنه لا تمييز في هذه الدنيا.

إذن: بما أن المجتمع موجودٌ كالمركب، وله وحدةٌ، وله خط سير خاص وإنه يتكامل، وله عمرٌ وحياةٌ وموتٌ، ولا يمكن إلاّ أن يكون له ذلك، كما أن له حقوقٌ.

إذن: فإن كلام القائلين بأصالة الفرد، وبكون المجتمع أمرٌ اعتباريٌّ هو كلامٌ خاطىء، ونحن نقرأ في القرآن الكريم ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ﴾[1] أي إن النبيّ له حق على المؤمنين أكثر من حق المؤمنين على أنفسهم ـ أي إنك تملك نفسك ومالك، واحترامك وكرامتك، ولكن الرسول له مالكية على نفسك ومالك واحترامك وكرامتك أقوى من مالكيتك لها.

أما لماذا؟.

لأنك لا تمتلك نفسك أو مالك بحيث تتصرف بها كيف تشاء، حتى أنك لا تمتلك حقيقتك، كما أن بعض الأحاديث تفيد أن نفس المؤمن ليست تحت اختياره بل إن الرسول هو مالك نفس المؤمنين، أي إنه يستطيع أن يضحي بأنفس المؤمنين حينما يرى المصلحة في هذه التضحية.

أما ما المقصود بأولوية الرسول على المؤمنين أنفسهم؟ هذا الحق على من وبنفع من؟ هذا الحق الذي جعله الله لنبيّه لمصلحة من جعل؟.

هل إنه جعل لمصلحة النبيّ ﷺ ـ أي هل أن الله هو الذي جعل هذا الحق للنبيّ بأن يضحي بالمؤمنين لأجله؟.

كلا، بل لأنه ولي أمر المسلمين ورئيس مجتمعهم، ولأنه الممثل لتمام مصالح المجتمع أعطاه الله هذا الحق لأنه حينما يرى أن مصلحة المجتمع تقتضي أن يضحي بفردٍ من أبنائه يضحي به. وليس من قائل بأن النبيّ أعطي هذا الحق لينتفع به شخصياً، ولا معنى أصلاً لهذا الكلام، لأن النبيّ من جهةٍ

---

(١) الأحزاب: الآية ٦.

شخصيةٍ غير محتاج للناس ليضحي بهم من أجل حياته، هذا أولاً. وثانياً لم يقل أحد بهذا الرأي.

ولكن هل إن هذا الحق الذي جعل للرسول ينحصر بشخص الرسول فقط؟ كلا. بل هو ينتقل للإمام أيضاً، لأن الإمام هو أيضاً رئيس المجتمع وممثله بعد الرسول، فينتقل هذا الحق إليه. ولكن هل إن هذا الحق ينحصر بالرسول والإمام؟ أم إنه ينتقل لكلّ حاكم شرعي له النيابة عن الرسول والإمام؟ نعم إنه ينتقل لهذا الأخير أيضاً.

وهذا دليل على أن الإسلام يقر حقّاً للمجتمع، لأنه يعترف بأصالته وبحياته، ولأنه في واقع الأمر له وحدة، وله اعتبار ليس بمطلق.

في بعض الأحيان نواجه مسائل يصعب حلها وفق وجهة نظر الفلسفات الأخرى، مثلاً لو سئلنا هذا السؤال: هل أن كل نسل يتحمل تكليف ومسؤولية بالنسبة للجيل التالي له أم لا؟ أي نحن الآن جيل حاضر، والجيل الآتي لا زال إلى هذه اللحظة غائب لم يوجد بعد. فهل نتحمل مسؤولية تجاههم أم لا؟.

فإن قلنا: نعم نتحمل المسؤولية. فمعنى ذلك أن الجيل القادم الذي لم يوجد بعد، له حق علينا نحن الموجودون فعلاً.

أما إذا كان الجواب: لا، فلا يكون لهم حق علينا، إذن: فما معنى هذا الكلام الذي يترنم به كل الناس هذه الأيام من أنهم مسؤولون عن الأجيال القادمة؟ ماذا يعني هذا؟.

أنا أريد هنا أن أوجه السؤال إلى الذين يريدون أن ينظروا للحقوق وفق عقيدة غير العقيدة الإسلامية: ماذا يعنون بقولهم: إنهم يتحملون مسؤوليةً تجاه الأجيال القادمة؟ هل أن الأجيال القادمة لها حق في أعناقهم؟ من أين جاء هذا الحق، وهم لم يأتوا بعد إلى الدنيا. ما هو منشأ إدعائهم هذا؟.

نعم إن الجميع متفقون على أن كل جيل مسؤول عما بعده من أجيال، ولكن قد يسأل سائل: ما معنى هذه المسؤولية؟ إننا لا مسؤولية لنا تجاه الأجيال القادمة مثل أبي العلاء المعري الذي يقول:

هـذا مـا جـنـاه عـلـيَّ أبـي ... ومـا جـنـيـت عـلـى أحـد

إنه يعتبر وجوده ذنب ارتكبه والده، لأن الحياة لغوٌ وشرٌّ، لذا فهو غير مستعد لأن يمارس هذه الجناية على جيلٍ قادمٍ، لأن كل من يمارس عملاً يشارك فيه بإيجاد الجيل القادم، إنما يرتكب جنايةً.

وهذا هو ـ تقريباً ـ رأي الخيَّام ـ أيضاً ـ لذا فإن أبا العلاء لم يتزوج إلى أن أدركته المنية. وأوصى بأن يكتب بيت الشعر هذا على قبره.

فإن لم نكن مسؤولون عنهم، لماذا نهيء الأرضية المناسبة لهم.

إن من يدعي المسؤولية عن الأجيال، عليه أن يوضح لنا ما هو حق تلك الأجيال علينا. إن الحقوق تنشأ من أن الدنيا لها ربّ، وأنها تجري لغاية وهدف معينين، إنهم من جهةٍ يدعون بأن الدنيا وجدت صدفةً، وأن بني البشر وُجدوا نتيجة تغيرات تصادفية، وعندما تسألهم: هل إن الخلقة والطبيعة تسير باتجاه هادف؟.

يقولون: كلا. ماذا يعني الهدف أصلاً؟ أساساً لا توجد علة نمائية في الدنيا. ومن جهةٍ أخرى يقولون: نحن مسؤولون عن الأجيال القادمة، في حين أن هذه المسؤولية، إنما تبتني على أساسٍ أن الدنيا قائمةٌ على نظام محكم. وأن الخلقة تسير باتجاه هادف. فبما أن الدنيا لها هدفٌ، فإن نفس الخلقة قد أوجدت الحق، عندها نكون نحن مسؤولون أمام الخلقة، فالخلقة تقول لنا: بما أنه يوجد لديكم جهاز تناسلي وعندكم رغبة طبيعية بالجنس الآخر، فقد صنعتم هكذا، كي توجدوا الجيل الآخر. أي إنني جعلت للجيل القادم حقّاً عليكم.

أما إذا لم يكن الأمر كذلك، فمن الذي أوجد للجيل القادم حقاً علينا إذن؟.

والآن لو تركنا موضوع الجيل القادم، ونأخذ الجيل الحاضر بنظر الاعتبار.

الأب وابنه الصغير، فهل يوجد لهذا الإبن حق على والده أم لا؟.

هل تجد إنساناً في الدنيا، يقول بعدم وجود حق له على والده ووالدته؟.

إن الجميع يقولون: بما أنك أنجبت هذا الطفل، فإنك ملزمٌ بتربيته.

إذن: يوجد حق لهذا الطفل.

وهنا يوجد سؤالٌ يطرح نفسه: من أين جاء حق الطفل هذا؟.

وهل هو ليس إلاّ أن الأشخاص مرتبطون في أصل الخلقة بعضهم ببعضٍ. وهو الحق الذي أوجده ربّ العالم بين بني البشر، في متن الخلقة؟.

فإن لسان حال الخالق يقول: بما أنني أوجدت عندك عاطفة أبوية وأوجدت عند زوجتك عاطفة الأمومة، فقد أوجدت بينكما وبين طفلكما أولوية خاصة، وبالنتيجة، فإن لهذا الطفل حق في عنقكما وجد في متن الخلقة، فالمجتمع إذن بشكلٍ عامٍ له حق.

أما النظرية الأخرى القائلة بأن المجتمع موجودٌ، والفرد غير موجود، فلا أرى أنها بحاجة إلى مناقشة، لسخافتها[1] فماذا يعني: إن الفرد غير موجود؟ إن أقصى ما يمكن أن يقبل هذا القول بأن المجتمع موجودٌ مركب من أفراد، إذن: كيف يمكن أن نقول: إن الفرد أصلاً غير موجود؟ وإنه أمرٌ اعتباريٌّ؟ إذا كان الفرد أمراً اعتبارياً، فمن أين جاء هذا المركب؟.

إلى هنا يمكننا أن ننتهي من البحث العلمي الذي تعرضنا له، في الليالي الثلاثة الماضية، إذا كان معنى العدالة هو التوازن، فإنه لا يخرج عن معنى (إعطاء كل ذي حق حقه). أما لماذا؟ فلأن المجتمع لن يتوازن ـ في أي وقت من الأوقات ـ إذا ديست حقوق الأفراد ـ إن توازن المجتمع برعاية حقوق أفراده ورعاية حقوق المجتمع، فلا يمكن أن يتوازن المجتمع مطلقاً وفق نظرية إعدام حقوق الأفراد بشكلٍ تامٍ.

نعم إن من التوازن أن يضحي الأفراد بحقوقهم من أجل المجتمع. وهذا

---

(١) قيل ليس سخيفاً. لأن الفرد لا أثر له وحده. حيث أنه لا بدّ له من زوجة وقانونٍ وملكٍ وبيعٍ وشراءٍ وأمنٍ، وحقٍّ وحقوقٍ ـ وأبٍ وأمٍّ وكل ذلك مجتمع، فالفرد كأنه لا وجود له ولا معنى له.

لا يتم ـ أيضاً ـ إلاّ إذا افترضنا أن هناك هدف للخلقة، وأن الحق الذي يضحي به الفرد يُضمن له ويؤمّن.

أما كيف؟ إنك عندما تكلف إنساناً معيناً بالذهاب إلى الجهاد، أو لأداء الخدمة العسكرية أو للتضحية بروحه، فهنا تكون تضحيته بتمام حقه من أجل المجتمع. أما وفق أي منطق وفلسفة يقوم الفرد بهذا العمل؟.

هل إن هذا الفرد له حق بروحه أم لا؟ وإن كان له حق، فلماذا يضحي به من أجل المجتمع؟ في حين أنه لا يكسب أي شيء من المجتمع بعد موته؟.

نحن نقول: إن الدنيا، الآخرة، الموت، الحياة، كلها أمورٌ متصلةٌ ومرتبطةٌ بعضها ببعض، وإن جهادك، وأداءك للخدمة العسكرية لا تعني إعدام حقك بشكلٍ عامٍ، بل تعني إن حقك سيبعث من جديد في العالم الآخر.

أما إذا لم يحرز الارتباط بين الدنيا والآخرة، وأعدمت الحقوق قهراً في المجتمع بشكل مطلقٍ ـ أي إن الحقوق التي سيضحي بها الفرد من أجل المجتمع لا تؤمن في مكان آخر. فإن الجهاد والخدمة العسكرية والتكليف بعمل فدائي سيكون لا مبرر لها، بل ستكون ظلماً، وظلماً مطلقاً.

إلى هنا يكون قد اتضح لنا أن أساس العدالة هو وجود الحقوق الواقعية.

العدالة لا تعني ـ كما قيل المساواة ـ بل إنها لا تعني الموازنة بالشكل الذي لا تكون فيه الحقوق أساس العمل، بل إنها ـ أي العدالة ـ قائمة على أساس الحقوق الواقعية، والفطرية، فالفرد له حق، والمجتمع له حق والعدالة تكون بإعطاء كل ذي حق حقه. العدالة هي رعاية هذه الحقوق.

بناء على هذا، فإن العدالة واحدة في كل الأزمنة، ويخطىء من يقول بأنها أمرٌ نسبيٌّ.

إلى هنا أختم حديثي لهذه الليلة بالدعاء. أللهمّ عرفنا حقائق دينك المقدس.

تحقيق نظرية نسبيّة الأخلاق

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾(١).

كان بحثنا منذ ليلتين أو ثلاث يدور حول العدالة، وكانت خلاصته هي أن العدالة بنيت على أساس الحق، والاستحقاق، وأن عموم استحقاقات الإنسان ثابتة وواحدة ومطلقة. وأن العدالة هي أيضاً أمرٌ مطلقٌ، وليس نسبيّ.

وأريد في هذه الليلة ـ الحديث عن نسبيّة الأخلاق، والتي أشرنا إليها في بعض الليالي السابقة. وبهذا أختم الحديث عن ونسبيّة الأخلاق نسبيّة العدالة.

لقد ذكرنا: أن البعض يعتقد بنسبيّة الأخلاق، بمعنى أن خصلة معينة لا يمكن أن تكون ـ في كلّ الأوقات، وفي كلّ الأزمنة ـ خلقاً جيداً. أو خلقاً رديئاً. بل إن كل خلق يكون جيداً في مكان معينٍ ورديئاً في مكان آخر. يكون جيداً في زمانٍ معينٍ ورديئاً في زمان آخر. فالأخلاق أمرٌ نسبيٌّ، ولأنه نسبيٌّ لا يمكن أن يكون لنا قوانين كلية ودائمة وصالحة لكلّ مكانٍ وزمانٍ، بل سيكون لنا في كلّ زمانٍ قانونٌ أخلاقيٌّ معينٌ.

هذا هو البحث الذي سنتناوله لنرى مدى صحته.

إنه كلامٌ غير صحيح، فنحن نسأل الذي يتفوهون بهذا الكلام: ما معنى أن يرى المجتمع شيئاً جيداً أو يراه رديئاً؟. وربما يكون قد طرح هذه المسألة ـ بشكل أوليّ ـ المسلمون، حينما طرحوا مسألة الحسن والقبح العقليين.

---

(١) النحل: الآية ٩٠.

ماذا يعني الحسن والقبح العقليين، في مقابل الحسن والقبح غير العقليين؟.

إن لدينا حسن واحد، وقبح واحد ـ مثلاً ـ شكل فلان حسنٌ وجميلٌ أو إن شكل فلان قبيحٌ. أن فلاناً له عيونٌ حسنةٌ، وفلاناً عيونه قبيحةٌ.

وعن الحيوان قد نقول: إن الغزال حيوانٌ حسنٌ وجميلٌ. أما الغراب فحيوانٌ قبيحٌ، هذا هو الحسن والقبح كما أنا نرى أن أحد علوم العصر هو علم الجمال.

إن الحسن والقبح العقليين يعني حسن وقبح الشيء الذي لا يرى بالبصر، يدركه العقل. ومن الطبيعي أن العقل يدرك نفس ذلك الشيء، كما يدرك حسنه وقبحه. مثلاً: لو مرض شخص غريب في صحراء، وعثر عليه شخصٌ آخر، لا توجد بينهما أدنى معرفة، فيدفعه إحساسه بغربته ومرضه، ودون أن يتوقع منه شيئاً، إلى أن ينقله إلى المستشفى فوراً. لكي يوضع تحت عناية خاصة. ثم لا يكتفي بذلك، بل يكرر تفقده وزيارته له في المستشفى كثيراً، إلى أن يتماثل للشفاء، ويخرج من المستشفى، فينتبه إلى إن لا مال معه، يعينه على الرجوع إلى موطنه، فيبادر بشراء بطاقة سفر له، تعيده إلى وطنه. ولنفترض أن هذا كان من أهل العراق. وذاك كان من أحد الدول الأفريقية، حيث أن أحدهما لا يتوقع أن يرى صاحبه إلى آخر العمر، ولو مرة واحدة.

وأنا الآن أسألك: هل أن هذا العمل الذي قام به هذا الشخص لذلك المريض جيدٌ أم لا؟.

فالجميع يتفقون على أنه عملٌ جيدٌ حسنٌ جميلٌ، ولكن هل أن جمال هذا العمل من نوع الجمال الذي يمكن أن يرى بالعين؟.

كلا، حيث أن جمال هذا العمل لا يمكن أن يدرك بالعين، كما لا يمكن للعين أن تدرك الصوت الجميل. ولكن وجدان الإنسان وضميره يدرك هذا العمل، ويعرف أنه عملٌ جيدٌ وجميلٌ، تدركه عقولنا أيضاً بشكلٍ جيدٍ.

ما يقابل ذلك: إن شخصاً يحسن لشخص آخر، فيتفق أن المحسَن إليه يرى المحسِن في الشارع أمامه، فلا يسعى إلى أن يقابل إحسانه بإحسان،

فيأخذه ـ مثلاً ـ معه إلى داره ويحسن ضيافته، مع فرض أنه قادرٌ على ذلك. فرغم أنه لا يفعل ذلك. بل يُخفي نفسه، كي لا يراه المحسِن.

فماذا نقول عن هذا العمل؟ نقول: إنه عملٌ رديءٌ. ونقول: إن هذا الرجل رجلٌ سيءٌ، قام بعملٍ قبيحٍ. ولكن ما هي كيفية هذا القبح؟ هل إنها نفس كيفية قبح الشكل الذي يرى بالعين؟.

إن الله قد أعطى ضميراً، ووجداناً للإنسان يستطيع العقل بواسطته أن يدرك قبح هذا العمل.

هذا هو ما يسمى بالحسن والقبح العقليين. يقال: إن كل الأعمال الأخلاقية هي الأعمال التي تكون عقلاً جميلة وحسنة، وأنّ الأعمال غير الأخلاقية هي التي لا تكون مقبولة عقلاً. وأنك تلاحظ في كتب الأخلاق يذكرون الصفات الحميدة، والأخلاق المقبولة، ويذكرون قبالها الصفات الرذيلة. والأخلاق غير المقبولة. فالصفات الحميدة هي الصفات التي تمتدح، والأخلاق المقبولة هي الأخلاق التي يقبلها العقل. فتكون مقبولة أو غير مقبولة من وجهة نظر العقل. فيقال: إن أساس الأخلاق هو قبولها أو عدم قبولها. حسنها أو قبحها العقلي. هذه هي المقدمة الأولى.

أما المقدمة الثانية ـ فهي ما يقال من أن قبول أو عدم قبول الحسن والقبح من وجهة نظر العقل إنما يتغير بتغير الظرف. فعقل الناس قد يعتبر شيئاً ما في زمان ما جيد، بينما يعتبره في زمانٍ أخر رديء. هكذا في الأمكنة المختلفة.

إذن الحسن والقبح العقليين اللذان هما أساس الأخلاق لن يكون وضعهما ثابتٌ، بل يتغير بتغير الزمان والمكان ـ مثلاً: إننا نرى أن قتل الحيوانات، وخصوصاً البقر في الهند يعتبر من الأعمال القبيحة، بل من أقبح الأعمال ـ أي كما يعتبر قتل الإنسان في أمم أخرى، قبيحٌ، يعتبر قتل الحيوانات هناك قبيح أيضاً.

ولكنك عندما تتحول من الهند إلى باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا والعراق، ترى تلك الحيوانات، تذبح، ومنها البقر بكثرة وتؤكل لحومها.

فأمّة ترى أن هذا العمل قبيحٌ، بينما أمّة أخرى لا تراه كذلك.

مثال آخر: اختلاف مواقف، وأذواق الشعوب أزاء مسألة الحجاب والسفور، حيث أن الأمة التي كانت قد تربت نساؤها منذ البداية على الحجاب، فإنها تستهجن السفور، وتراه قبيحاً. فإن خلعت إحدى نسائها حجابها، فإنهم سيقولون بأنها ارتكبت قبيحاً.

ولكن في أمّة أخرى: عندما تكون نساؤها قد كبرن على السفور، فإن حجّبت إحداهن نفسها ترى أنها قد ارتكبت عملاً قبيحاً، لأن مجتمعها يرى أن الحجاب عملٌ قبيحٌ. أي أن هذا الأمر يختلف باختلاف المكان والزمان.

إذن فالحسن والقبح العقليين، واللذان هما أساس الاخلاق لا ثبات ولا استقرار لهما، بل إنهما متغيران، ونسبيان، ويختلفان باختلاف الزمان والمكان.

هناك أمثلة أخرى مثل تعدد الزوجات، حيث لا يعتبر قبيحاً بين المسلمين، بينما يعتبر بين الملل الأخرى، عملاً قبيحاً.

إذن: الحُسن والقُبح العقليين لا ركن ثابت لهما.

إذن: أصبح لدينا مقدمتان: الأولى ـ إن رأي البعض هو أن أساس الأخلاق، إنما هو الحُسن والقُبح.

والمقدمة الثانية ـ هي: إن الحُسن والقبح هما من المفاهيم النسبيّة.

إن كلا المقدمتين غير صحيحتين، وبالأخص المقدمة الأولى.

في البداية لا بدّ أن نرى هل أن أساس الأخلاق الحُسن والقبح أم لا؟ وإن كان الجواب بالإيجاب عند ذلك لا بدّ أن نرى هل أن الحُسن والقبح من الأمور النسبيّة؟ أم لا؟.

في الأساس لا صحة لكون الحُسن والقبح أساس الأخلاق. إن هذا ليس من الأفكار الإسلامية. فرغم أنك كثيراً ما تجد هذا الأمر يجري على لسان علماء الإسلام، ولكنه ليس هو من الإسلام. إن هذه الفكرة وصلت إلى المسلمين من اليونان، وأنها فكرةٌ سقراطيةٌ، حيث كان رأيه أن أساس الأخلاق هما الحُسن

والقُبح العقليين، فهو صاحب مذهب أخلاقي، يسمى بالمذهب العقلي، فحسب قناعته أن الأخلاق الحسنة هي الأعمال التي يستحسنها العقل، والأخلاق السيئة التي يجب على الإنسان أن يتطهر منها هي ما يستقبحه العقل. أي إن سقراط قد بنى مذهبه الأخلاقي على العقل ـ أي الحُسن والقُبح العقليين.

فالذين ترجموا كتب سقراط تقبلوا فكرته هذه، وقد بحث علماء الإسلام هذا الأمر، وعرفوا أن الحُسن والقُبح أساسٌ غير ثابت، بل متغير. ولكن الشيء المهم هو لماذا نعتبر أن أساس الأخلاق الحُسن والقُبح العقليين لنتبنى هذا الموضوع ثم نجيب على السؤال السابق؟.

كلا. فالأمر ليس كذلك، بل كما ذكرنا سابقاً، أن معنى الأخلاق هو تنظيم الغرائز، فكما أن الطب هو تنظيم قوى البدن، فإن الأخلاق تنظيم قوى الروح. وكما أن الطب ليس أساسه الحُسن والقُبح العقليين، كذلك الأخلاق ليس أساسها الحُسن والقُبح العقليين.

ولكن ماذا يعني هذا؟.

لقد ذكرنا سابقاً أن الإنسان له قوى روحية، له غرائز، وإن لكلّ قوة منها تكاليف ـ عهد بها إلى الإنسان أي يجب على الإنسان أن يعرف حدّ كل قوة وقابليتها وحاجتها، ويعطيها على قدر حاجتها، دون إفراط أو تفريط، كما يفعل مع بدنه. فإن أهمل الإنسان قواه الروحية، وذلك بأن أعطى لبعضها أكثر من حاجتها وأنْقص نصيب الأخرى، وتركها جائعةً، فإنه سيحدث الاختلاف والاضطراب، وهذا هو ما يسمى بالأمراض الروحية، أي إن كل زيادة في عطاء القوة، يعني إيجاد متاعب للإنسان، وكذلك القلة ـ مثلاً: لو أشبع الإنسان معدته أكثر من حاجتها، بحيث كان دائم التفكير فيها، فإنه سيفسد هذه القوة، بل إنه سيفسد كل وجوده وأخلاقه. كما أنه إذا لم يشبعها بالشكل المطلوب، فإنها ستسبب له عواقب وخيمة أخرى.

إن هذا العمل لا يحتاج إلى أن يبحث، هل أنه ـ عقلاً ـ حسنٌ أم قبيحٌ؟

حيث أن أساس الأخلاق سلامة الروح. وأن سلامة الروح حالها حال سلامة البدن التي لا ربط لها بالحُسن والقُبح.

فالروح ينبغي أن تكون سليمةً، فكما أن البدن يحتاج إلى رياضةٍ وتقويةٍ، فكذلك الروح تحتاج إلى التقوية والرياضة ـ أي إن الإنسان يستطيع بواسطة أعمال معينة أن يربي حتى فكره. لقد بيّن هذا الأمر صاحب كتاب (أهيل) بشكلٍ رائعٍ جدّاً.

إن فكر الإنسان قد يكون دقيقاً، وقد لا يكون. وكيفية ذلك: أنا وأنت قد ندخل ونخرج من هذا المسجد مئة مرة، وعندما نُسأل عن كيفية وضع المسجد ـ ونحن في خارجه ـ عن ارتفاعه وعرضه، والقطع التي نصبت عليه.. .الخ. قد لا نستطيع أن نصفها بدقةٍ ـ رغم كثرة دخولنا إليه ـ لكن لو وجّه هذا السؤال لفنان، حيث أنه ينظر بدقةٍ، لاستطاع أن يصفه بشكلٍ جيدٍ.

إن مثل هذا الإنسان، كان قد درّب عينيه، بمعنى أن قلبه صار دقيقاً ببصره. وكذلك الأمر بالنسبة لمن له معرفة بالآلات الموسيقية، حيث يستطيع أن يشخص الأصوات. وهكذا الأمر بالنسبة للملموسات. كما يشخص الطبيب المرض من خلال نبض المريض، وإن أردت أن تعرف كم هي دقيقة حاسة اللمس، عليك أن تلاحظها عند الأعمى، وبالأخص من ولد وهو أعمى، حيث سترى أن حاسة اللمس عنده تقوم بعملٍ كثيرٍ من القوى.

الغرض إن جميع قوى البدن تحتاج إلى رياضةٍ، وكذلك القوى الروحية وبالأخص القوى الإنسانية العالية، مثل قوة الإرادة، وقوة العقل والفكر، وتركيز الفكر، فإن كل تلك الأمور يجب أن تقوّى. أنها أخلاقٌ.

إن أساس الأخلاق عند الإنسان أن تكون إرادته قوية ـ أي أن تتغلب إرادته على شهوته، وعلى عادته، وعلى طبيعته، أي أن يكون الإنسان ذا إرادة بحيث أنه لو شخّصَ لزوم أداء عمل معين يقرر أداءه، ويباشر به، ولا يسمح أن تحول بينه وبين الأداء عادة أو طبيعة من عاداته وطبائعه. لو شخّص مثلاً: أن الصلاة هي إحدى التكاليف الشرعية التي تجلب له الخير، فإن هذا يستطيع

أن ينهض وقت السحر لأداء الصلاة وتلاوة الدعاء، والاستغفار، وطلب المعونة من الله، فينهض بسرعةٍ ولكن طبيعته ستقول له: نَمْ واسترح، وهو لا زال مأخوذاً بالنعاس ويريد أن يستلذ بالنوم. فها هنا إذا كانت إرادته قويةً، فإنها ستتغلب على طبيعته، وينهض فوراً، ويشرع بأداء عمله العبادي.

أو أنه عندما يعلم بأن قلة الطعام أمرٌ جيدٌ ومفيدٌ للبدن، ففي حالة جلوسه إلى المائدة، وأكله مقداراً معيناً سيرى نفسه أنه لا زال جائعاً.

أما نحن الإيرانيون فقد اعتدنا التخمة، وكبرت بطوننا، لأننا نأكل أكثر من حاجتنا، فالعمل حينئذٍ يناديه بأن يكف عن الأكل، ويقول له: إن المقدار الذي تناولته كافٍ لك، أما طبيعته، فستقول له: كُلْ، فإنك لم تشبع بَعدُ. فإن كانت إرادته قويةً سيكفّ عن الطعام.

وكذلك في مجال الاعتياد، فعندما يعرف الإنسان التدخين عادة مضرة أخلاقيّاً وماليّاً، فإن كان صاحب إرادة قوية فسيمتنع عن التدخين أي تتغلب إرادته على عادته. أما إذا كان لا يمتلك تلك الإرادة، فإن عادته هي التي ستتغلب.

الأخلاق تعني أن تتغلب إرادة الإنسان على عاداته وطبائعه أي أن يقوي إرادته بشكلٍ يستطيع فيه الغلبة، حتى على عاداته الحسنة، لأنه من غير الصحيح أن يعتاد الإنسان حتى على العمل الحسن، مثلاً: نحن يجب أن نصلي، ولكن لا بدافع العادة، فمن أين نعرف أن صلاتنا هي عادة أم لا؟ علينا أن ننظر: هل أننا نؤدي كل الفرائض الإلهية بشكلٍ يشبه أداء الصلاة؟ فإن كان الأمر كذلك نعرف حينها أن أعمالنا دوافعها إلهية. أما إذا كنا نأكل الربا ونصلي حتى النوافل، أو نخون أمانات الناس، ولكن لا نترك زيارة عاشوراء، حينها نفهم أن عملنا ليس عبادة. وإنما هو عادة، ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا تنظروا إلى طول ركوع الرجل وسجوده» أي لا يخدعنكم طول الركوع والسجود، فلربما كان هذا عادة يستوحش صاحبها إذا تركها. فإن

أردت أن تعرف ذلك الإنسان، فامتحنه بالصدق والأمانة، لأن الأمانة والصدق ليستا من الاعتياد، كما هو حال الصلاة.

إذن يجب أن تكون إرادة الإنسان وأخلاقه قوية بحيث يمكن أن تتغلب على طبيعته، وعادته بحيث يصبح الإنسان ينجز أعماله وإرادته. حتى أن الفقهاء يذكرون ـ وكذلك الأخلاقيون ـ إن الإنسان إذا داوم على ترك المستحب إنما يتركه فترةً من الزمن ليخرج عن كونه عادة. ثم يرجع إليه فينجزه بحكم الإرادة.

الغرض أنه عندما تكون حقيقة الأخلاق هي أن الإنسان له صفاتٌ وقوى، وإن كل صفة أو قوة لها حقٌّ معينٌ، وتكليف الإنسان هو أن يعطيها ما تستحقه، وعندما يكون معنى الأخلاق: إن كل جنبة إنسانية عند الفرد ـ وبالأخص العقل والإرادة ـ يجب أن تدرب وتربى بحيث تكون سائر القوى الأخرى تحت سيطرتها، حينها لا يمكن أن يقال: إن الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وأنا تكون لي أخلاق معينة، وأنت تكون لك أخلاق أخرى، وتكون لي في زمنٍ معينٍ أخلاق خاصة، وفي زمنٍ آخر تكون لي غيرها.

إن الذين يعتقدون بأن الأخلاق نسبيّةٌ إنما هم سقراطيون في تفكيرهم، لأن الأمر ليس كذلك:

أولاً: إن أساس الأخلاق ليس الحُسن والقبح العقليين.

ثانياً: إن مسألة كون الحُسن والقبح قابلان للتغيير ـ أي إنهما يختلفان باختلاف الزمان والمكان، تعتبر مسألة خاطئة من جهةٍ، وصحيحة من جهة أخرى. وإن العلاّمة الطباطبائي، قد قام بتحقيق هذه المسألة، وكان رأيه: إن أصول الحُسن والقُبح العقليين ثابتة، والمتغير هو فرعها.

وبما أني قد تعبت، لذا اعتذر عن مواصلة البحث واكتفي بالدعاء.

الوجدان ومسألة نسبيّة الأخلاق

﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًاۖ﴾[(١)].

كان في نيّتي ومواصلة لموضوع (مقتضيات العصر) أن أبحث هذه الليلة موضوعاً عن مواضيع فلسفة التاريخ، وهو: هل أن عوامل سعادة البشر تختلف باختلاف الزمان؟ أي إن فيها قديمٌ وجديدٌ؟ أم أن هناك سلسلة عوامل ثابتة تكون سبباً للسعادة في كلّ زمانٍ؟.

إن هذا الموضوع يحتاج إلى توضيح وتفسير، ولكن بما أنني تعرضت في الليالي الماضية لموضوع نسبيّة الأخلاق، ولم أكن أرى ضرورة للتعقيب حول ما ذكرته، ولكن بعض الأحبة أرادوا أن أواصل البحث لتتمته، وهو ما سأتناوله الليلة:

لقد اتضح لدينا: أن الأشخاص الذين يقولون بنسبيّة الأخلاق يرون أن أساس الأخلاق هو الحُسن والقُبح العقليين، إضافة إلى أن العقل يعرف الأعمال القبيحة، كما يعرف الأعمال الحسنة، ويسمّي الأولى بالأخلاق الرذيلة، ويسمّي الثانية بالأخلاق الحسنة، ولذا قيل: إن وجهة نظر العقل الحُسن والقُبح تتغير بتغير الزمان، لذا فإن أساس الأخلاق لن يكون ثابتاً وعاماً. فما يمكن أن يعتبر في محيط معين خُلق حسُن يعتبر رديئاً في محيط آخر. وقد ذكرنا أن هذا الاستدلال له أساسان:

الأول: إن الأخلاق قائمةٌ على أساس الحُسن والقُبح العقليين.

---

(١) فاطر: الآية ٨.

والثاني: إن كل من الحُسن والقُبح أمر نسبيّ، أو بتعبير المناطقة: هناك صغرى وكبرى، ولا بدّ أن نستنتج الكبرى من الصغرى. إن صغرى هذه المسائل هي أن الأخلاق قائمةٌ على أساس الحُسن والقُبح، وإن كل منهما أمرٌ نسبيٌّ، والكبرى هي: إن الأخلاق تكون قائمة على أساس أمر نسبي، وإن ما يكون أساسه نسبي يعتبر نسبي أيضاً. إذن: فالأخلاق نسبية.

إننا تحدثنا عن الأساس الأول ـ أي كون الأخلاق قائمة على أساس الحُسن والقُبح، وذكرنا أن هذا غير صحيح، ومن الأخلاق السقراطية، وسقراط هو أحد معلمي الأخلاق، وصاحب مذهب أخلاقي خاص. إنه فيلسوفٌ يونانيٌّ بنى مذهبه الأخلاقي على أساس الحُسن والقُبح.

أما الأخلاق الإسلامية، فلا تبتنى على هذا الأساس.

إذن: فإن هناك إشكال، إنما يرد على الأخلاق السقراطية.

لقد أراد بعض الأحبة أن أبسط البحث حول الركن الثاني من هذا الاستدلال، وهو: هل إن الحُسن والقُبح هما حقّاً أمرٌ نسبيٌّ أم لا؟.

لقد ذكرت في ليلةٍ سابقةٍ أن كون الحُسن والقُبح أمرٌ نسبيٌّ ليس صحيحاً. ولكن لم أبسّط البحث أكثر. والآن لنترك هذا المدخل، ونبدأ من مكانٍ آخر، ليتضح الأمر أكثر.

لا بدّ أنك سمعت بكلمة الوجدان أو الضمير، فنحن بدلاً من أن يتركز بحثنا حول الحُسن والقُبح، سيكون حول كلمة الوجدان أو الضمير.

فنحن نرى البعض يقول: وجداناً إن الأمر الفلاني هكذا.

أو: أنت وضميرك هل إن الموضوع الفلاني هو كذا؟.

أو: إن قاضياً ذو ضمير حيّ هكذا يقضي؟.

فما هو هذا الضمير؟ هل إنه يتغير بتغير الزمان؟.

أي هل إن ضمير أهل هذا العصر يختلف عن ضمير الناس الذين عاشوا قبل عشر سنوات أو قبل قرن من الزمان؟.

هل إن ضمير الناس يتغير كما تتغير ألوان ملابسهم ووسائل نقلهم، ووسائل إضاءتهم؟.

إن كل شخص يشعر أن في داخله قوة بإمكانها أن تصدر حكماً ضده، وهي الضمير.

يقال: إن الفيلسوف الألماني المعروف (كَانْت) وهو من فلاسفة العالم المشهورين، له جملة كتبت على قبره، وهي (هناك شيئان يثيران تعجب الإنسان:

الأول: السماء من فوقنا المليئة بالنجوم والتي كلما حدّق بها الإنسان تتضح له عظمتها أكثر.

والثاني: ضمير الإنسان الذي جعل في قلبه).

لقد ذكرنا: أن الضمير قد يصدر حكماً حتى على الإنسان نفسه. مثلاً: عندما ينشب خلاف بينه وبين شخص آخر، فلربما لا يستسلم ويعترف بالحق أثناء حديثه مع غريمه، بل يغمطه حقه، ولكنه عندما يخلو بنفسه ويفكر بما قال وعمل يرى أن هناك قوة داخلية تلومه وتعنفه، فتخجله أمام نفسه، فما هو الشيء الذي خجله أمام نفسه؟.

يقال: إن طفلاً ذكيّاً ترك وحده في غرفةٍ مع كمثرة فخرج الطفل دون أن يمد يده إلى هذه الفاكهة، فسأله أحدهم: هل كان هناك شخصٌ آخر في الغرفة: أجاب الطفل: لا. فقال له: لماذا إذن لم تأكل الكمثرة؟ فقال الطفل: لأني كنت أنا في الغرفة.

هذا هو حساب الضمير، والقرآن يسميه بـ«النفس اللوامة».

أي القوة التي توجد في داخل الإنسان، لتلومه إذا عمل عملاً منكراً، وتقول له: يا من قلبه غافلٌ، لماذا قمت بهذا العمل القبيح، لقد سوّدت وجهي... وما شابه... فهل يوجد إنسانٌ لا توجد فيه مثل هذه القوة؟.

إنها موجودةٌ بالضرورة... فكلّ البشر يتمشدقون بالضمير.

حتى الذين لا يعتقدون بوجود الله. لا يستطيعون أن يقولوا لأنفسهم: إننا

لسنا من عشاق الحق. بل يقولون: نحن مع الحق، حتى لو كان في غير صالحنا، لأننا بشرٌ وأصحاب إنصاف، وضمير، ونعترف بالحقيقة. ويسمون هذا إنسانية. والإنسانية توجب الوقوف مع المظلوم، مثل هذا الكلام نسمعه حتى من الماديين والشيوعيين.

إن الضمير، أو الإنسانية هي قوة داخل الإنسان تعتمد على الحق والحقيقة أي أنك عندما ترى الحق مع غيرك تكون منصفاً، وتقول له: إن الحق بجانبك.

إن هذا الأمر يصدر من الناس الآن، كما كان يصدر عنهم قبل قرن من الزمان، كما كان يحصل قبل عشرة قرون، وقبل مئة قرن أيضاً.

فنحن الذين نلوم الظلمة في الدنيا، إنما نلوم الظلمة الحاليّين، والذين كانوا قبل عشرة قرون، بل وقبل مئة قرن أيضاً. ونقول عن أحدهم: إنه كان إنساناً بلا ضمير، أي يتصرف خلاف مقتضيات ضميره الإنساني.

«جنكيز خان» مثلاً كان رجلاً سيئاً ـ أي إنه كان يتصرف خلاف ضميره الإنساني، وكان (سزار) رجلاً سيئاً ـ أي إنه كان يتصرف خلاف ضميره الإنساني.

إذن يتضح لنا أن كل الناس لهم ضميرٌ إنسانيٌّ واحد. وهل هناك غيره يحكم بالعدالة، دائماً، يحكم بوجوب إعطاء كل ذي حق حقه.

إنه ينظر إلى قتل الإنسان بلا ذنب، ويحكم عليه الآن، كما كان يحكم عليه قبل خمسة آلاف سنة مثلاً. إن كل بني البشر يحكمون بقبح قتل الأطفال على امتداد الزمان.

فإن كان الرأي أن الحُسن والقُبح مطلقاً أمرٌ نسبيٌّ ومتغيرٌ، فإن ضمير الإنسان سيكون متغيراً بشكلٍ مطلقٍ أيضاً. أي أنه في كلّ زمان سيكون له حكماً خاصاً. وهذا ما لا يقول به أحد، حتى من الذين يتبنون هذا الرأي في فلسفتهم في المجال العلمي. وإن قالوا به نظرياً.

ففي الفلسفة الماركسية تعمم إصالة المادة في كلّ شيء في المجال الفلسفي والمجال الاجتماعي، حيث أنهم يقولون: إن العامل الاقتصادي هو سبب كل

شيء، فهو الذي يصنع ضمير الإنسان حيث أنه تابعٌ للعامل الاقتصادي، ولما كان هذا العامل متغيراً، فإن ضمير الإنسان يكون متغيراً أيضاً.

وبناء على هذا الرأي، لا يبق معنى للضمير أو الإنسانية، في حين أننا عندما نتفحص الإنسان، نجد أن الضمير حقيقة ثابتة فيه، وفي كلّ الأزمنة. وهذا ما بيّنه القرآن الكريم في مواضع متعددة. ففي سورة القيامة قال تعالى: ﴿لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۝١ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾[1] أي إني لا أقسم، ولكن أعلم أن المقام مقام قسم هذا أولاً.

ثانياً: إنه يريد أن يقول: إن ما أريد قوله قطعي بحيث أني مستعدٌ لأن أقسم عليه. وقد وضعت النفس اللوامة مرادفةً ليوم القيامة الذي هو يوم الحساب، يوم تشكيل محكمة العدل الإلهي لكلّ العالم. فكما أنه يوجد في يوم القيامة (وضع الميزان) ففي النفس الإنسانية أيضاً يوجد (وضع الميزان) و﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧﴾[2].

إنه يريد أن يقول: لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة أي لا أقسم بالضمير والوجدان، لأن الضمير في الإنسان يعمل كما يعمل الميزان يوم القيامة، كما يريد أيضاً أن يقول: إننا أعطينا للإنسان هادياً ذاتياً لوّاماً، يعرف الحقيقة ويتابعها.

إنه سبحانه في مكان آخر يقول: ﴿وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا ۝٤ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلْأَرْضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[3].

لم يرد في القرآن مثل هذا القسم بحيث يتكرر عشر مرات، الواحدة بعد الأخرى. وهذا إن دل على شيءٍ فإنما يدل على أهمية الأمر الذي يريد أن يذكره القرآن، إنه يقسم بالشمس وضحاها، ويقسم بالنفس الإنسانية والاعتدال

---

(١) القيامة: الآية ١ و٢.

(٢) الرحمن: الآية ٧.

(٣) الشمس: الآية ١ ـ ٨.

الذي فيها، حيث أن الله ألهمها بصورة فطرية الفجور والتقوى أي إنها بواسطة هذا الإلهام تعرف الحُس والقُبح، ولا ضرورة لمعلم يعلّم الإنسان بعد ذلك، لأن وجدان الإنسان وضميره كافٍ له.

هناك آية أخرى تقول: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾[1].

فلم يقل سبحانه وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات وأقيموا الصلاة أي أنه يقول: أوحينا إليهم، ولم يقل أمرناهم، ويقول: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾[2].

نقل أن رجلاً اسمه (وابصة) جاء إلى رسول الله ﷺ بعد نزول هذه الآية، وقال له: أريد أن أسألك ـ وقبل أن يسأل، قال له الرسول ﷺ: تريد أن تسأل عن معنى الإثم؟ قال: بلى يا رسول الله.

قال: «هو ما نفر منه قلبك». فالله قد أعطى للإنسان قلباً مألفاً للحُسن ومستوحشاً من القُبح. ثم ضرب الرسول بإصبعيه الكريمتين على صدره وقال له: «اسْتَفْتِ قلبَك يا وابصة».

فكما يسأل المجتهد باعتباره مرجعاً للتقليد يُسأل القلب، فالإنسان يمكنه أن يطلب الفتوى من ضميره. وقد نظم (مثنوي) الحديث السابق شعراً، فقال:

(گفت پيغمبركه استفتوا القلوب):

كما توجد نصوص إسلامية أخرى تقرر أصالة الضمير، ففي الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ أنه قال: «الصدقُ طمأنينةٌ والكذبُ ريبةٌ» أي إن الصدق يوجد طمأنينة في القلب، بينما يوجد الكذبُ الشكَّ، حيث توجد علاقة خاصة. فالقلب يقبل الكلام الصادق بسرعةٍ، بينما يقبل الكذب بتردد ـ رغم عدم وجود قرينة على أنه كذبٌ، وهذا ما نظمه الشاعر مولوي شعراً حيث يقول:

حديث راست آرام دل است راستيها دانة دام دل است

(١) الأنبياء: الآية ٧٣.

(٢) المائدة: الآية ٢.

إن الأشعار السالفة الذكر ذات قيمة عالية، فالشعر الفارسي مليء بالحكمة العميقة، والقيم العالية. فإنك لا تجد في أدبيات الدنيا قبل ست أو سبع قرون رجلاً قال جملة طاهرة كهذه الجمل، ولكن من أين لهم هذا الأدب؟ إنه من الرسول ﷺ، فأدبنا مليء بمثل هذه الأشعار، ذات الحكمة الإسلامية، ولكنه يسمّى أدباً فارسيّاً، وهو ذو قيمة راقية.

فالعظماء مثل سعدي وحافظ، ومولوي وسنائي... الخ الذين ملؤوا الدنيا حكمة، كانت عندهم قابلية، لأن يعشقوا الإسلام، وقد عشقوه وأخذوا منه وصاغوه بقالبٍ فارسيٍّ جميلٍ.

كما يوجد هناك حديثٌ ورد في كتب الحديث، وقد ذكره الشيخ الأنصاري في رسائله، ويبدو أنه حديثٌ نبويٌّ. قال: «إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً» أي إن الحق ليس كالباطل، بل له حقيقةٌ خاصةٌ، وله باطنٌ معينٌ، وإن كل حرف صدق نور، ولكنه نوع نور يكشفه القلب.

إذن، فالضمير له حقيقةٌ في وجود الإنسان، وإن وجوده واقعي، فهل يبقى القول بأنه متغير صحيح؟ أم لا؟.

هناك توجد مسألتان لا بدّ من تناولهما:

نحن لا نريد أن نبحث في كون الضمير يتغير في الجملة، لأنه لا شك في تغيره، ولكن ما نريد بحثه هو ما المقصود بالتغيير هنا؟ هل أنه يتغير هو بحدّ ذاته؟ أم أن تغيره مثل تغير أي قوة أخرى. فقد يكون فاسداً، لا يؤدي عمله بصورةٍ صحيحةٍ، حاله حال كل الأجهزة الأخرى، حيث أن كل جهاز يعكس أثره إن كان سالماً أو إذا كان مريضاً، فإنه لن يؤدي عمله بصورةٍ جيدةٍ.

فالسيارة ـ مثلاً ـ عندما يحصل بها عطلٌ معينٌ، فإنها لن تؤدي عملها بصورةٍ صحيحةٍ. والعين كذلك، فهي في الأصل مبصرةٌ، ولكن قد يطرأ لها طارىء، فلا تعد تبصر.

الإنسان قد يمرض أحياناً وتصغر عيناه، فيرى الدنيا مصغرة. ولكن هذا لا يكون دليلاً على أن العين غير ثابتة في رؤيتها أي منحرفة، لأنها في حالة

الانحراف ترى بشكلٍ مغاير. أي ترى الشيء الواحد اثنان أو أنها ترى كل الأشياء سوداء.

هناك فرقٌ كبير إذن بين هذا الكلام والكلام الأول الذي يقول: إن الضمائر أساساً متغيرة، بينما لا يقول القرآن بذلك، بل يقول بثباتها، ولكنها قد تمرض وفي هذه الحالة، فإنها لن تؤدي عملها بصورةٍ صحيحةٍ.

وهنا يبدو أن الفرق كبيرٌ جدّاً، كالفرق بين السماء والأرض. والآية التي قرأتها في بداية حديثي تبيّن هذا الأمر ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا﴾.

فالقرآن يقبل فكرة أن الإنسان قد يرى عمله القبيح حسناً، ولكن هذا لا يعني أن الضمير ذات متغيرة، بل إنه ـ أي القرآن ـ يريد أن يقول: إن الضمير مثل كل الأشياء الأخرى في حالة السلامة، يعمل بصورةٍ صحيحةٍ، أما في حالة المرض، فإنه لا يعمل بصورةٍ سليمةٍ.

ينقل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث، قد سمعتموه مراراً، وهو أن الرسول ﷺ عندما ورد إلى الكعبة المشرفة، ووضع يديه الشريفتين على الباب بدأ يحدث الناس عن المستقبل، وما سيؤول إليه أمر الأمم إلى أم وصل إلى قوله ـ وهو يخاطب الأمة ـ (كيف بكم إذا. . . ولم تأمروا بالمعروف ولم تنهوا عن المنكر، فقيل له: ويكون ذلك يا رسول الله؟ فقال: نعم وشر من ذلك. كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر، ونهيتم عن المعروف؟ فقيل له: يا رسول الله ويكون ذلك؟ قال نعم وشرّ من ذلك كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً والمنكر معروفاً»[١].

أي إن الضمائر تفسد إلى الحد الذي ترى فيه المعروف منكراً، والمنكر معروفاً. وبعبارة أخرى: إن الضمائر تمسخ، والفطرة تمسخ، وقد عبّر لنا عن هذا المسخ بعبارات مختلفة، أحدها ـ هو ما يتعلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآخر هو ما يتعلق بالقلب، ففي الحديث «ما من عبد إلاّ وفي قلبه

(١) الوسائل: ج١١، ص٣٦٩، باب من أبواب الأمر والنهي ح١٢.

نكتة بيضاء، فإن أذنب ذنباً خرج من النكتة نكتة سوداء، فإن تاب ذهب ذلك السواد، وإن تمادى في الذنوب زاد ذلك السواد حتى يغطي البياض، فإذا غطّى البياض ولم يرجع صاحبه إلى خير أبداً. وهو قوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[1].

وفي حديثٍ آخر «إن القلوب ثلاثة: قلبٌ منكوسٌ لا يعي شيئاً من الخير، وهو قلب كافر. وقلبٌ فيه نكتةٌ سوداء، والخير والشر فيه، يعتلجان، فأيهما كانت منه غلب عليه. وقلبٌ مفتوحٌ فيه مصابيح يزهر لا يطفىء نوره إلى يوم القيامة، وهو قلب مؤمن»[2].

إذن من وجهة نظرنا: إن الضمائر تتغير، ولكن بمعنى أنها متغيرةٌ لا ثبات لها بل بمعنى أن الضمير ككل القوى الروحية والجسمية الأخرى للإنسان تكون له حالة سلامة وحال انحراف، ففي حالة الانحراف لا يقوم بعمله بصورةٍ صحيحةٍ.

وأما المسألة الأخرى، فهي: إن الأمور التي تعتبر في نظرنا حسنة على قسمين:

بعضها حسنة بذاتها. والبعض الآخر حسنة باعتبارها وسيلة، وكذلك الأمور القبيحة بعضها قبيحة بالذات، وبعضها قبيحة باعتبارها مقدمة للشيء القبيح، فنحن نقول عن الشيء الحسن أو القبيح حسناً أو قبيحاً باعتباره مقدمة لشيء حسن أو قبيح.

إن الأمور التي تختلف حولها أفكار الناس، وتتغير بتغير الزمان أو المكان ليست هي نفس الأشياء الحسنة أو القبيحة بل إنها مقدمة القبيح أو الحسن.

فقد يكون رأي الناس في الأمر الفلاني أنه وسيلةٌ جيدة للأمر الفلاني الحسن. وقد يتغير رأي الناس هذا في زمنٍ آخر، فيرون أن هذه الوسيلة لم تعد

---

(١) أصول الكافي: ج٢، ص٢٧٣.
(٢) أصول الكافي: ج٢/ ٤٢٣.

حسنة، بل هي قبيحةٌ. في حين أن رأي الناس لم يتغير في نفس الشيء الحسن أو القبيح طبعاً.

نعم قد يشتبه الناس في رأيهم، ولكن هذا شيء، وتغيير الضمير شيء آخر.

فلنتأمل هذا المثال الذي يذكره أولئك أنفسهم، إنهم يقولون: إن الحجاب عند بعض الناس حسنٌ والسفور قبيحٌ، بينما عند البعض الآخر يعتبر السفور حسنٌ، والحجاب قبيحٌ. إذن فهذا الحسن والقبح ليس بالأمر الثابت.

وفي جواب هؤلاء نقول: إن المسألة التي ينبغي أن تطرح ليست مسألة الحجاب وعدمه، بل إن ما ينبغي أن يطرح هو موضوع العفة الذي هو أمرٌ فطريٌّ عند الإنسان ـ أي إن الله سبحانه خلق الإنسان ـ والمرأة بشكلٍ خاصٍ ـ بشكلٍ محترمٍ فيه حق العائلة. ففي ضمير كل امرأة دافع لأن لا تخون زوجها، كما أنه في ضمير كل رجل دافع، لأن لا يمارس الخناية مع امرأة أخرى.

وأنا أكرر دائماً القول والدعوة لأن لا يخن كل من الرجل والمرأة، أحدهما الآخر، على امرأة أو رجل آخر، لأن الخيانة سيكون لها مردود سلبي على النسل.

إن الرجل له حسابٌ خاصٌ، والمرأة لها حسابٌ خاصٌ.

المرأة سواء كان نسلها عن طريقٍ مشروعٍ أم لا، فهو نسلها. وهذا أمرٌ محرزٌ من قبلها، بأن هذا الطفل طفلها، بينما الرجل أعطي في متن الخلقة حالة غيرة تدفعه لأن يراقب زوجته، لأن يكون مطمئناً بأن ما تلده زوجته إنما هو نسله حقاً.

فالعفة أمرٌ في ضمير كل رجل وامرأة. والمسائل الأخرى تعتبر مقدمة ووسيلة لها، فالذي يقول بأن الحجاب حسنٌ. هل إنه يعني بأن الحجاب حسنٌ بذاته بغض النظر عن العفة؟ وأن المرأة المحجبة هي جيدةٌ حتى لو أنها تخلت عن عفتها بشكلٍ كبير مع الحجاب؟ أم أنه حينما يقال بأن الحجاب حسنٌ من جهة كونه مقدمة وحارساً وحافظاً للعفة.

فلو أنك سألت من يقول بأن الحجاب قبيحٌ. هل إن العفة أمرٌ قبيحٌ أيضاً؟ سيقول: لا. حتى إن أفسد نساء الدنيا تعتقد بأن عدم العفة قبحٌ، غاية في ما في الأمر إنك عندما تسألها. إذن لماذا تفعلين هذا العمل؟ ستقول: إن الآخرين ـ أيضاً ـ يمارسون ما أمارسه أنا. بينما لا ينظرون إلى أعمالهم، وينظرون إلى عملي.

لماذا لم يستطع الشيوعيون أن يتقدموا أكثر بمشاعة الجنس ويستمروا بهذا المشروع بنفس المنوال الذي بدؤوه فيه؟.

إنهم عندما رأوا أن عملهم هذا هو ضد فطرة ووجدان وضمير الإنسان. توقفوا عنه من سنة ١٩٣٦م، وقالوا بمشاعية المال فقط. وإن المرأة والعرض هي أمورٌ يجب أن تبقى محفوظةً.

مثال آخر، قد يقال: كان الناس في فترةٍ معينةٍ يوصون بالقناعة ويرونها أمراً حسناً أما الآن، فإنهم لا يوصون بها، ويقولون بقبحها ـ رغم أنها كانت في زمنٍ ما حسنة؟.

الجواب هو: ما المقصود بالقناعة؟ ما هو معناها في الأصل؟.

إن القناعة مسألة تقابل الطمع «عز من قنع. وذلّ من طمع»[1].

إن هذا العمل كان بالأمس حسنٌ، وهو اليوم حسنٌ أيضاً. إن هؤلاء يتوهمون أن القدماء حينما كانوا يوصون بالقناعة، إنما يعنون بها أن يكتفي الإنسان بأخذ القليل من الحلال، ورمي الباقي في البحر؟ في حين أن الأمر ليس كذلك، بل هي مقابلة للطمع، فيقال للإنسان: اكتف بما عندك، ولا تمدنّ عينيك إلى ما متع به غيرك من مالٍ، وانشغل بمالك.

وهذا أمرٌ يحكم به ضمير الإنسانية في كلّ الأزمنة، حيث لا ينبغي للإنسان أن يذلّ نفسه.

---

(١) غرر الحكم: ج٢ ص٥٢٨.

أو أن يقال: إن ترك الدنيا كان في الماضي أمراً حسناً. أما الآن فقد أصبح أمراً قبيحاً؟.

والجواب: إن ترك الدنيا الذي هو اليوم قبيحٌ كان بالأمس قبيحاً أيضاً، وإن ترك الدنيا الذي كان بالأمس حسنٌ، فهو حسنٌ اليوم أيضاً.

فالقرآن يقول: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾[1]. فالرهبانية بدعة ما علّمها الله للناس، فهي لم تكن في زمن عيسى عليه السلام إنما ابتدعوها من عند أنفسهم.

أما إن كان المقصود بترك الدنيا الكف عن عبادتها، فهو أمرٌ كان في السابق حسناً، وهو اليوم حسنٌ أيضاً.

إن كل الأمور التي يقال: إن الناس قد اختلف بها باختلاف العصر إنما هي ليست من الأمور الحسنة أو القبيحة ذاتاً، إنما هي وسائل للحسن والقبح. فرأي الناس يتبدل بالنسبة لوسائل القبح والحسن، بينما لا يتبدل بالنسبة لنفس الحسن والقبح.

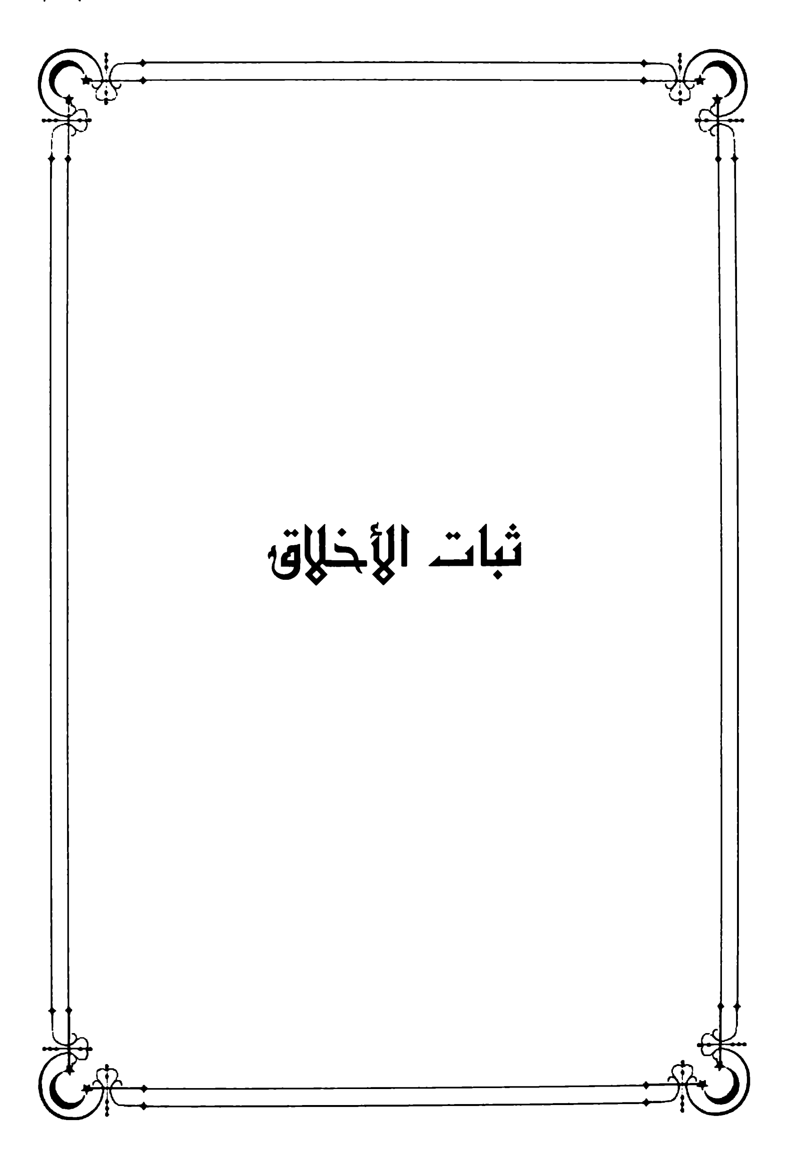
المثال الآخر الذي يذكره هؤلاء يتعلق بتعدد الزوجات، فيقولون: : إن تعدد الزوجات كان في ما مضى أمراً حسناً بينما هو الآن أمرٌ قبيحٌ.

والجواب هو: إن تعدد الزوجات بدافع الهوى والهوس لم يكن في السابق حسناً، كما هو ليس حسناً اليوم. أما إن كان مما تمليه الضرورة، فهو في السابق كان حسناً، واليوم حسنٌ أيضاً. فهو إذا تم وفق الشروط التي حددت له يكون حسناً على الدوام. أما عندما يفتقد لتلك الشروط يكون قبيحاً هذا اليوم، كما كان قبيحاً بالأمس.

هذا هو المبحث الذي أردت التعرض إليه باعتباره بحثاً متمماً لموضوع نسبيّة الأخلاق. والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الحديد: الآية ٢٧.



ثبات الأخلاق

بين الأخلاق والحقيقة

يجب الالتفات قبل البحث عن خلود الأخلاق إلى أن الفلاسفة يقولون بخلود الحقيقة والعلم والأخلاق.

ولن نعرض هنا لخلود الحقيقة، ولكن نثير سؤالاً ماساً وهو: لماذا فتحوا للأخلاق والحقيقة حسابين؟.

ما الفرق بين الأصول الأخلاقية وسائر الأصول التي نُسميها حقيقة؟.

وما يقال به خلود الأصول العلمية يجب أن يشمل الأصول الأخلاقية أيضاً:

ولكن الحق أن يفصل بين الفئتين.

يجب أن نلتفت في البدء إلى مسألة صغيرة ليعلم أن بحث خلود الأخلاق يهمنا كثيراً، وأنه مرتبط بخلود الإسلام.

وتلك المسألة هي أن الأخلاق سلسلة تعليمات.

ومن يرى التعاليم الأخلاقية غير ثابتة يرى التعاليم الإسلامية كذلك.

وهذا ينسخ كثيراً من الإسلام.

ولتكامل الحقيقة صلة بالإسلام أيضاً، لكن صلة نسبيّة الأخلاق به أقوى منها.

فلماذا فصلوا الأخلاق عن الحقيقة؟.

الحقيقة أصل نظري، والأخلاق أصل عملي.

فالحقيقة حكمة نظرية، والأخلاق حكمة عملية.

ولا يمكن لأصول الحكمة العملية أن تدخل حظيرة الحقيقة، لأن الحكمة النظرية تبيّن الحقائق الموجودة في الماضي والحاضر، فهي صورة الواقع على ما هو.

أما الحكمة العملية فمرتبطة بالإنسان، والبحث فيها مرتبط بما يجب أن يفعله. فهي إنشاء.

والحكمة النظرية خير عن الواقع، والبحث فيها يتناول مطابقتها للواقع وعدمها، وثبات هذه المطابقة وتغيُّرها.

وليس في الأخلاق خبر عن الواقع ولا مطابقة.

وتناولت كُتُبنا العقلين العملي النظري بعنوان (عَقْلَي الإِنسان) أو (قُوَّتَيْهِ)، لكنها لم تتناول التفاوت الأساسي بينهما تناولاً كافياً، مع أنها دلت على بداية حسنة.

فقد بُحِث العقلان بحثاً نفسِيَّ الطابع، فقيل: في الإِنسان قوتان: إحداهما العقل النظري، والأخرى العقل العملي.

والعقل النظري قوة في النفس تكشف بها عما هو خارج عنها.

والعقل العملي سلسلة إدراكات تدبر بها بالبدن.

فهو مختص بطبيعة النفس، والعقل النظري مختص بما فوقها.

ولذا كانوا يقولون: للنفس كمالان: نظري، وعملي.

والفلاسفة يرون ماهية الإنسان وجوهره وكماله في العلم خلافاً للعرفاء الذين لا يرون الكمال في العلم، لاعتقادهم بأن الإنسان الكامل هو الذي يبلغ الحقيقة لا الذي يكشف عنها.

وكانوا يقولون بشأن العقل العملي: إنه يسعى لتدبير البدن أحسن تدبير بسلسلة أحكام تمكنه من بلوغ الكمال.

ويرجع القدماء توازن البدن إلى الحرية، لأن النفس محتاجة إلى البدن، ولا تستطيع أن تبلغ الكمال النظري من دونه.

ولهذا يجب أن تتعادل القوى.

والقوة التي تقيم هذا التعادل هي القوة العاملة.

وإذا تعادلت القوى لم يقهر البدن النفس، وإنما يكون مقهوراً لها.

وكانوا يرون التوازن في خضوع البدن للنفس وقهرها له.

هذا ما قاله قدماؤنا، وربما لم يبحث أحد الحكمتين النظرية والعملية أكثر من الشيخ أبي علي[١].

فقد قسم الحكمة في الإلهيات من الشفاء على نظرية وعملية.

وزادها تفصيلاً في المنطق من الشفاء[٢].

وربما كان تفصيلها في المباحثات[٣] أوسع منه من غيره.

وهذه المباحث القديمة مجتمعة بسطت يد التحقيق في هذه المسألة، لكنها لم تُوفها حقها منه.

حتى العقل العملي ما زال يشوبه الإبهام.

ويظهر من كلام لهم أن العقل العملي هو قوة إدراك النفس، يعنون أن لعقلنا إدراكين هما: إدراك العلوم النظرية، وإدراك العلوم العملية.

ويستفاد من كلام آخر كلمة العقل مشتركة لفظاً في العقلين العملي والنظري، وأن العقل العملي ليس من سنخ[٤] الإدراك، فهو قوة عاملة لا قوة عالمة.

---

(١) هو الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف الطبيب الفقيه الأديب المولود في صفر سنة ٣٧٠هـ.

(٢) الشفاء من كتب الشيخ بالعربية وهو أربعة أقسام: المنطق، والرياضي، والطبيعي، والإلهيات.

(٣) كتاب له أيضاً نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه أرسطو عند العرب). سنة ١٩٤٧.

(٤) سنخ: أصل.

هكذا ورد في كلمات الحاج ملاّ هادي السبزواري.

فالعقلان العملي والنظري ليسا واضحين في كلامهم.

ولا يعنينا كونهما قوتين أو قوة واحدة، ولا كون أحدهما قوة عالمة والآخر قوة عاملةً، حتى إذا أُطلق العقل في الصورة الأخيرة على العقل العملي كان من باب الاشتراك اللفظي، يعني أن العقل العملي ليس في الواقع من سنخ العقل العالم.

ويذكر هنا أن ما بحثه السيد الطباطبائي في المقالة السادسة من أصول الفلسفة التي لم يسنح لنا التعليق عليها كان ابتكاراً ثميناً جداً لا ريب فيه.

ونقصه الوحيد أنه تصدى له وفكر فيه وبلغ غايته منه، لكنه لم يربطه بكلمات قدمائنا ليعرف جذر هذه المطالب في كلمات الشيخ وأمثاله، ويعلم العقل العملي والعقل النظري.

ولو أنه بدأ من كلماتهم ووصلها بكلماته لكان خيراً.

وعلة هذا القطع عن كلمات الفلاسفة القدماء هو أنه بلغ ذلك الابتكار عن أصول الفقه لا عن الفلسفة.

واستلهم القسم الأول من بحثه من آراء المرحوم الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني في باب الاعتباريات، فقد اقتفاه ومضى، ولهذا لم يربطه بآراء الفلاسفة.

فقال: «كل ما نستنتجه مرتبط بالحكمة العملية، ومتعلق بعالم الأفكار الاعتبارية. فالحكمة النظرية أو الحقيقة على وفق التعبير هنا معناها الأفكار الحقيقة التي هي الصورة الواقعية للأشياء.

والأفكار العملية معناها الأفكار الاعتبارية.

والأفكار الاعتبارية هي كل الأوامر والنواهي وكل ما يطرح في علم الأصول. وقد طرحت في علم الأصول طرحاً أحسن من طرحها في كل ما عداه».

وهو يرى الاعتبار فكرة حقيقية نطبقها ونعممها على أمرٍ آخر، وليس للنفس أو العقل مثل هذه القدرة أن تُبدع مفهوماً مثل باب الحقيقة أو المجاز.

فكل مجازٍ عبارة عن حقيقةٍ مصداق واقعيتها ليس مجازاً.

وسواء قبلنا رأي السكاكي وقلنا: إن اللفظ يبقى على معناه، ونعتبر مصداقه شيئاً آخر، أم رددناه وقلنا: إن اللفظ يستعمل في غير معناه.

فالعقل ليس قادراً أن يخلق فكرة مثل مفهوم الملك دفعة، ولكنه يحفظ مفهوماً في صورة حقيقيةٍ يعتبره مجاز لشيءٍ آخر.

الحسن والقبح:

من هنا بدأ وتقدم، واتسع الباب اتساعاً كبيراً يستوعب كل المفاهيم التي تذكر في الأخلاق كالحسن والقبح، وتراها اعتبارية.

فهل انتزع الحسن من الوجوب، أو الوجوب من الحسن؟.

هذا ما بحثه مفصلاً. وكتب في النجف مقالة في العلوم الاعتبارية بالعربية تضمنها بحثه بالفارسية. ووصل في مسألة الوجوب إلى أن كل وجوب ناشىء من أن الطبيعة لها أغراض في صميمها تسعى إليها، فالجماد والنبات والحيوان ينجز الأفعال غريزياً، والإنسان ينجزها فطرياً.

وتلك هي الطبيعة التي تتحرك صوب غايتها.

ويفعل الإنسان أفعالاً يريدها ويفكر فيها من أجل غايةٍ لا ينالها إلا بإرادته.

وهذه الغاية هي في الواقع غاية الطبيعة التي لا تباشر الوصول إليها، وإنما تتذرع إليه بالإرادة والفكر. من هنا تمس الحاجة إلى الاعتبارات تلقائياً.

فطبع الإنسان كطبع النبات يحتاج إلى الغذاء، ولكنه يكسبه بالفكر والإرادة، بينما النبات يستمد غذاءه من التربة بجذوره الضاربة فيها.

والحيوان يندفع إلى غذائه من تلقاء نفسه بحكم غريزته التي لا تعرف ماهيتها.

ولا يفعل الإنسان هكذا، بل يفعله على وفق الإرادة التي لا يعلم أنها جهاز مسلط على جهاز الطبيعة.

فالإنسان يتحرك بجهازين: الطبيعة، والفكر وإرادة.

وجهاز الفكر والإرادة يبتغي تحقيق ما يصبو إليه جهاز الطبيعة.

فالغاية تظهر بصورة حاجةٍ مثل اشتهائه الزاد.

وقدماؤنا بينوا مقدمات الإرادة، فقالوا: مقدمات الفعل الاختياري هي: تصوره، ثم التصديق بفائدته، والرغبة فيه التي اختلفوا فيها، ثم الجزم، والعزم، فتحصل الإرادة، وبعدئذٍ يحدث الفعل الاختياريّ.

والسيد الطباطبائي يقبل هذه المقدمات، لكن الشيء الأساسي عنده هو الحكم الذي تحكم به النفس، لا الحكم النظري الذي كان القدماء يصدقون بفائدته. بل هو حكم إنشائي يجب أن تفعل هذا.

وما يتكىء عليه هو أن كل فعل اختياري يضم حكماً إنشائياً واعتبارياً دائماً، مثل يجب فعل كذا ويجب عدم فعل كذا.

وهذا الوجوب هو الذي يجبر الإنسان على ابتغاء القصد الطبيعي.

وربما رد السيد كل الإرادات إلى العلم. وهذا كان مثل أكثر أعماله الأخرى التي هي في البدء فكرة تخطر له، فيتعقبها دون التفات إلى ما قاله الآخرون بشأنها.

وقد قلت له مرة: هل ما تقوله هنا موافق لما قاله القدماء في الفرق بين الحكمتين العملية والنظرية وتصريحهم بأن الحسن والقبح اعتباريان.

وإذ واجه قدماؤنا المتكلمين ذكروا للبرهان نوعاً من المبادىء.

وعندما ذكروا مبادىء للخطابة والجدل ذكروا الحسن والقبح، وصرحوا

بأنهما لا يستفاد منهما في مبادىء البرهان، وعدوّهما جزءاً من المشهورات، وضربوا قبح ذبح الحيوان عند الهنود لهما مثلاً.

ولو بحث أحد بآفاق الفلسفة لما واجه مسألة يستند إثباتها إلى الحسن والقبح خلافاً للمتكلمين الذين يستندون إليهما في كل مسألة مثل أن اللطف حسن، وهذا قبيح على الله، وذاك واجب عليه.

والفلاسفة يرون هذه أموراً اعتبارية، ويعدونها من المسائل النظرية غير القابلة للاستدلال.

وهذا يبيّن أنهم مثل العلامة الطباطبائي يرون الحسن والقبح اعتباريين.

والموضوع الآخر الذي يعطي حديث الطباطبائي الأهمية الكبرى هو أن ناساً مثل (راسل) الذي جاء اليوم بفلسفةٍ حديثةٍ يعود كل ما جاء به إلى ما قاله الطباطبائي.

ولا ريب في أن الطباطبائي لم يطَّلع على أفكار هؤلاء.

وما لاحظته عندما كتبتُ عنه أصول الفلسفة أنه جاء بفلسفة جديدة في العلوم العملية والأخلاقية، وهي أحدث ما قدمه العصر في الأخلاق.

وربما لاح له هذا النظر قبل حوالي أربعين سنة عندما كان في النجف، وهو مقارن لظهور نظر الأوروبيّين المشابه له لا متأخر عنه. وهو لم يطلع على آرائهم قط. ومن المحدثين (راسل) الذي فصَّل هذا الموضوع تفصيلاً حسناً.

ومن يطالع تاريخ فلسفته، ولا سيما ما يخص نظرية أفلاطون يجد رأي راسل في هذه المسألة.

فأفلاطون تحدث في الأخلاق حديثاً رفيعاً، لكنه رأى الحكمتين النظرية والعملية نوعاً واحداً، ونظر إليهما بعين واحدة، وتناول الخير في الأخلاق قائلاً: الأخلاق هي أنه يجب أن يطلب الإنسان الخير الذي هو حقيقة مستقلة عن النفس الإنسانية تجب معرفتها.

أي أن ما يطلبه الإنسان في باب الأخلاق وفي باب الحقيقة واحد.

فهو مثل الرياضيات التي تبحث في الأعداد المستقلة عن ذهننا، والطب الذي يتناول موضوعات خارج الذهن.

فيظهر من قول أفلاطون أن الخير الأخلاقي موجود مستقل عن الإنسان الذي يجب عليه أن يعرفه كما يعرف الحقائق الأخرى.

من هنا يتضح أن قدماءنا ألفوا بين أقوال الماضين، فاصطفوا الحسن، وطرحوا سواه من غير أن يدلوا على المصطفى منها والمطرح.

وقد استقوا كثيراً من قول أفلاطون في الأخلاق، لكنهم استبعدوا منه ما ذكرناه آنفاً، وهو جدير بالاستبعاد.

وضمن نقل راسل لرأي أفلاطون يعرض رأيه هو قائلاً: يجب أن نفتح مسألة الأخلاق ونرى ما يتجلى لنا منها، فكيف فكر أفلاطون الذي قال: للخير وجود فيما وراء وجودنا؟.

وقدم هنا جواباً هو رأي السيد الطباطبائي نفسه قال: أصل الحسن القبح مفهوم نسبيّ يطرح في علاقة الإِنسان بالأشياء، فعندما يكون لنا غاية نريد بلوغها نقول: هذه وسيلة حسنة؟.

والآن ما معنى هذه وسيلة حسنة؟.

معناه وجوب التوسل بها إلى غايتنا، وحسن هذه الوسيلة هو هذا الوجوب لا صفة واقعية لتلك الوسيلة.

حسب أفلاطون الحسن والقبح موجودين في الأشياء وجود البياض والكروية وأمثالهما فيها، وهما ليسا كذلك.

وقولنا: الصدق حسن يعني أنه حسن بالنسبة لأمر معين.

أي: أنه حسن، لأنه يوصلنا إلى ذلك الأمر، لا لأنه حسن للجميع.

وبالتحليل المنطقي وصل (راسل) وآخرون إلى أن الحسن والقبح اعتباريان، وأن ما ابتلي به الفلاسفة حتى اليوم هو أنهم ظنوا المسائل

الأخلاقية كالمسائل الرياضية والطبيعية، وفكروا فيها كما يفكرون في هذه المسائل.

فعدوا البحث في الأخلاق عن حسن عمل وقبحه كالبحث في الطبيعة عن الجاذبية مثلاً. فالحسن والقبح عندهم مما يكتشف، وهما ليسا كذلك.

فلو صدق أحد أو كذب في قوله: الظلام حالك لما اتصف ظرف قوله، أعني الوجود العينيّ للظلام بصفةٍ عينيّة اسمها الحسن، بصفة غير عينيّة اسمها القبح. وذلك لأن هاتين الصفتين ليستا من صفات الشيء نفسه.

وإنما هما من صفات توصيله وعدم توصيله إلى غاية معينةٍ. واعتُبر الصدق حسناً، لأنه لا يوصل إلى هذه الغاية، فيجب أن يقال.

واعتبر الكذب قبيحاً، لأنه لا يوصل إليها، فيجب ألا يقال. وهذا يعني أنه ليس لدينا هنا سوى وجوب القول وعدمه. والحسن والقبح ينتزعان من هذا الوجوب وعدمه. وليست نتيجة هذا الكلام أن الأخلاق لا حقيقة لها.

وما جاء به هؤلاء جديد للغاية في نظرهم، وهو مورد اهتمام الفلسفة الأوروبية الآن ومحط قبولها. وهو عندهم ناسخ للنظريات الأخلاقية كنظرية أفلاطون وأرسطو وكانت وأمثالها.

وقلنا: إن ما جاءوا به قد ورد في كلام الحكماء الإسلاميين.

ونقص عمل السيد الطباطبائي هو أنه لم يربطه بآراء حكمائنا القدماء.

وكان الأستاذ الحائري يقول: إن الأوروبيّين سألوه في الامتحان عن هذه النظرية وهذا حاكٍ عن تعاطيهم لها.

ما الرابطة بين العلوم النظرية والعملية؟:

العلوم النظرية في اصطلاح العصر هي النظرة إلى الكون.

والعلوم العملية هي المنطق والجدل والفلسفة المادية.

فكيف نحصل على نتيجة من مقدمات من أصل الحقيقة الذي هو من سنخ الإنشاء؟. ولا إشكال في كون المقدِّمات خبرية والنتيجة خبرية.

فتقول مثلاً: ألف مساوٍ لباءٍ، وباء مساوٍ لجيمٍ. فألف إذن مساوٍ لجيم.

وهنا حصلت نتيجة خبريّة من مقدّمتين خبريتين. لكن كيف نحصل على نتيجةٍ إنشائية من مقدمتين خبريتين؟ هل هناك قياس مقدمتاهُ خبريتان ونتيجته إنشائية؟. لا نريد أن نقول لا.

فما تحليله إذا كان موجوداً؟.

وهذا محل نقاشٍ حاد في أوروبا استنتج منه (راسل) وأمثاله أنه ليس هناك أصول أخلاقية دائمة.

إلى هنا استنتجنا ما نريد من أن الحسن والقبح ليسا صفتين عينيَّتين للأشياء يجب اكتشافهما على نحو ما يجري. في العلوم العصرية.

أي أن من يسلك هذا السبيل إلى الأصول الأخلاقية لا يدرك غايته، لتشابه الأمر الاعتباري عليه بالأمر الحقيقي.

هل الاعتباريات ثابتة أو متغيرة؟:

وهل هي نوعان: ثابت ومتغير؟. فهذه مسألة منفصلة، ولنا مناقشة للغربيين فيها.

والسيد الطباطبائي يرى الاعتباريات نوعين: ثابتاً ومتغيراً.

ولم يبحث كثيراً عن الاعتباريات الثابتة على نحو ما فعل بالمسألة برُمتها، لكن أساس نظريته هو أن لدينا اعتبارين. وضرب العدل والظلم ونظائرهما أمثلة للاعتباريات الثابتة، وقال: حسن العدل وقبح الظلم أمران اعتباريان ثابتان لا يتغيران، ولدينا الكثير من الاعتباريات المتغيرة أيضاً. من هنا يجب أن ندخل بحث الواجبات.

ولا ريب في أن بضع الواجبات فردي وجزئي، فالمحتاج إلى درس معين

يقول: يجب أن أتلقى هذا الدرس، وغير المحتاج إليه يقول: يجب ألا أتلقى هذا الدرس. وكل من المتحاربين يحارب لوجوب معيّن.

فالوجوبات الفردية الجزئية لا ريب في نسبيتها، أي أنها تتغير من امرىء لآخر.

فعندما أقول: هذا الغذاء لذيذ لي، فإن فيه جانباً نظرياً هو علمي بلذته.

كما أنَّ فيه جانباً عملياً هو وجوب تناوله.

والمسألة في الأخلاق هي: هل هناك سلسلة وجوبات يعمل الناس على أساسها عملاً واحداً؟.

هل لدينا من قبيل ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[1] و﴿...وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[2]؟.

والطباطبائي يفرق بين (أوحينا إليهم فعل الخيرات) و(أوصينا إليهم أن إفعلوا الخيرات).

---

(١) الشمس: الآية ٨.

(٢) الأنبياء: الآية ٧٣.

الوجوبات الكلية

إذا كان لدينا مثل هذه الوجوبات، فكيف توجه مع المقاصد الجزئية؟.

ومن هنا نصل إلى نتيجة عاليةٍ هي أنه لا يكفي لفرق الحكمة النظرية من العلمية أن نقول: هذه مجموعة وجودات، وتلك مجموعة وجوبات.

وهذا لا يكفي لتفسير الحكمة العملية، لارتباطها بالوجوبات الكلية.

فالصناعة مرتبطة بعدة وجوبات، لكنها لا تستطيع أن تكون حكمة عملية، لأن وجوباتها جزئية.

والوجوبات الكلية تكون في جميع الأذهان. ولا تكون لمقاصد جزئيةٍ.

وأصل هذه الوجوبات القبول بأن الروح مجردة، وأن الإنسان غير محدود بالطبيعة المادية، وهذا نفسه من أدلة تجرد النفس.

وقد وصل (كانت) أيضاً إلى تجرد النفس بالمسائل الأخلاقية.

والإنسان محتاج بدنياً إلى أشياء محدودةٍ متفرقة نسبيّة، فاحتياج زيد يخالف احتياج عُبيد.

وموجبات هذه الاحتياجات الفردية متناقضة جداً، ولذا كانت غير أخلاقية.

ومثلما تجر الطبيعة المادية الإنسان، أيضاً تجره الروح إلى مكانةٍ عالية، ولذا سخر لها إرادته وفكره.

وتريد الطبيعة المادية للإنسان أن تبلغ الكمال بسد الحاجة إلى الغذاء.

فنحن على ما يقول شوبنهاور: نلقي في أفواهنا اللذيذ والحلو، وننطلق

وراء اللذة في عالم الفكر، ولا نعلم أن الطبيعة تريد أن تبلغ غايتها فينا، ولهذا أتاحت لنا اللذة، فإذ نبحث عن اللذة في عالم الفكر نتحرك في الوقت نفسه صوب مقاصد الطبيعة.

فالطفل مثلاً يبكي، لأن الطبيعة تريد أن تهبه النضج، فهو لا يبكي من إحساسه بالألم فقط، بل الطبيعة تعلن حاجته بهذه الوسيلة، وتتيح له الإِحساس والإدراك.

وللإِنسان سموّ روحي، لعل أصله هذا يعود إلى الشرف والكرامة المستقران فيه. وبعض الوجوبات مسخرة لبلوغ هذا الكمال.

فعندما يقول: يجب أن أفعل كذا، فإنه يعني أن يبلغ ذلك السمو، وإن لم يظهر هذا القصد في شعوره.

وهذه المعالي مشتركة بين الناس، ولذا يحسون بها إحساساً واحداً.

والتوجيه الثاني للوجوبات الكلية هو مسألة الطبع الاجتماعي، إذ يقال: إنه فُطِر على الاجتماع، وإنه منح سلسلة من البواعث لسدّ حاجاته الاجتماعية لا الفردية فحسب. فهو مفطور على سد الحاجات الفردية والاجتماعية.

ولولا هذا الميل الاجتماعي لديه لما نشأ هذا الوجوب لذلك، فأنا أعمل كذا ليشبع فلان مثلاً، ولو لم يكن له صلة بي لما نشأ هذا الحكم.

وهذا الحكم مرتبط بالأنا الأعلى فردياً كان أم اجتماعياً، وهذا الأنا الأعلى يريد الوصول إلى مقصده، وهو الذي يرغمني على الأفعال الأخلاقية التي هي أصول ثابتة، أي: وجوبات لا تتغير. وهي كلية، وهي لدى الناس جميعاً، ودائمة لا مؤقتة.

والمسألة الأخرى التي قالها هي فلسفة الوجود، وفلسفة الصيرورة.

وفلسفة الوجود مرتبطة بثبات الأخلاق، فهي ترى أن الأخلاق خالدة، وأن هذا الأصل الأخلاقي صحيح إلى الأبد.

فيما تراه فلسفة الصيرورة نسبيّاً مؤقتاً معتبراً في زمانٍ، وغير معتبرٍ في آخر.

وهذه المسألة مهمة جداً، لأنها لا تختص بالأخلاق وحدها، بل تشمل الأحكام أيضاً. فهؤلاء يعتقدون بأن الحقائق متبدلة لا تستقر على حال أبداً، حتى الدستور كذلك، لأن الفرق بين الحقيقة والأخلاق أن الأُولى خبر، والثانية إنشاء. ولا بد أن تشمل الأخلاق بهذا التبدل الدائم.

الحقيقة ثابتة أم متغيرة؟:

لا ملازمة بين فلسفة التحول وكون الحقيقة مؤقتة على نحو ما قيل، لأن فلسفة التحول ليست مرتبطة بالواقع الخارجي.

وعلى فرض أنه ليس في الواقع إلا الصيرورة، فإنها لا تستلزم تغير الحقيقة في الفكر.

وإذا كانت الوقائع ومنها فكر الإنسان متغيرة، فإن الحقيقة ستتغير، ولكن أولئك لا يقولون هذا. وعلى وفق نظرنا لا يتجرد محتوى الفكر عن الموجود الذهني والعيني حتى بالاعتبار.

فقولنا: «زيد قائم يوم الجمعة» صادق أبداً. فهذه الجملة بغضّ النظر عن وجودها العينيّ والذهنيّ ليست شيئاً يقال عنه: إنه ليس في الذهن ولا في الخارج.

فزيد قائم قضية تصدق على محتواها دائماً. وهذا غير ممكن، لأن هذه القضية إما أن يكون لها وجود ذهني أو عيني، لكن الإنسان حين يفكر فيها يجردها من وجودها الذهني، ثم يقول عن المفهوم أو المعنى المجرد في مقام الاعتبار: صادق أبداً.

وبناء عليه نقول: إذا كان الفكر متغيراً، فالمعتبر متغير أيضاً، ولا يبقى (زيد قائم يوم الجمعة) في ذهننا على ما تصورناهُ أمس، لأنه متبدل في الأساس وصائر غيره. ولكن هؤلاء لا يقولون هكذا.

وما ورد في بحث ثبات الحقيقة وارد في الأخلاق، فيقال لهم: لو أخذنا بفلسفة الصيرورة، لآمنّا بتغيير الحقائق، والأخلاق مجموعة من الأوامر والنواهي، فهي مجموعة من الاعتبارات.

وتغير الوقائع لا يستوجب تغيير الاعتبارات.

وفي حديثنا عن ختم النبوة قلنا: إذا قال أحد إن كل شيء متغير، فلا معنى لخاتمة الرسالات، قلنا: إن تغيير الوقائع لا يستلزم تغير هذه الرسالة، لأنها عهد، وتغيير الوقائع لا يشمل العهود.

فالقول بأن فلسفة الصيرورة تقتضي تغير الأخلاق ليس صحيحاً.

ويمكن رد ذلك بهذا البيان: يقولون: كل دستور سواء أكان أخلاقياً أم غير أخلاقي قائم على مصالح.

وهذا ما قاله المتكلمون واتبعهم الأصوليون، فقالوا: «الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية».

أو بتعبير المرحوم النائيني: المصالح والمفاسد هي في علل الأحكام، والأحكام هي ما يجب وما لا يجب في الوصول إلى تلك المصالح، فهي تابعة لتلك المصالح والمفاسد كما يتبع المعلول علته.

المصالح أمور واقعية، والأوامر والنواهي عهود واعتبارات. بيد أن المصالح والمفاسد التي تنشأ عنها هذه الأوامر والنواهي بحكم واقع متغير يؤدي إلى تغيُّر الأوامر والنواهي الناشئة عنه.

وهذا الإشكال يجد صورة أخرى في ضوء هذا البيان الذي هو أحسن بيان.

ونريد الآن أن نعرض الموضوع على وفق المعايير الأخلاقية، ونخص بحث الأخلاق باصطلاحنا الخاص، فبحث الأخلاق واسع متعدد الفروع كالمعاملات والعبادات، لكن بحثنا فعلاً مختص بالأخلاق بمعناها الخاص.

ثبات الأخلاق:

يمكن بيان الخلود في الأخلاق التي نسميها اصطلاحاً الحقيقة بأن قولنا: (هذه معاملة حسنة). يعني أنها حسنة في عينها، وهكذا لو وصفت بالقبح.

أي أن كل فعل حسن في عينه أو قبيح في عينه. ويمكن القول بأن بعض الأفعال لا حسن في عينه ولا قبيح في عينه.

ومعنى ذلك هو أن الحسن والقبح عينيان، والصفة العينية لا تتخلَّف ولا تختلف. وسيبقى الحسن حسناً والقبيح قبيحاً ما دام العالم.

والعقل أيضاً يحكم بإنجاز الحسن واجتناب القبيح، ولا نقاش في البديهة العقلية. ويستند عادة إلى ذاتية الحُسن والقبح في الأشياء.

ولئن لم يبحث حكماؤنا هذه المسألة، فإنهم لم يعتقدوا بالحسن والقبح العينيّين. وترون الاستناد في المنطق إلى الحسن والقبح كالاستناد إلى المشهورات المناسبة للجدل والخطابة.

وقد سبق التذكير بأن الحسن والقبح مختلفان عند الأمم والأقوام، ولذا يمثلون بقبح ذبح الحيوان لدى الهنود، ولكنهم لم يبحثوا أكثر من ذلك، ولم يبينوا سبب جعلِنا الحسن والقبح من مبادىء البرهان، ولم يذكروا علة الافتراق من القضايا الرياضية.

كل ما قالوه هو أن الحسن والقبح من أحكام العقل العملية.

ومن الحسن معرفة أن العقل العملي يتيح للإنسان التوصل إلى . . . وما ذكروا ولا أوضحوا أكثر من هذا.

وأكثر الحكماء بحثاً في هذا المجال السيد الطباطبائي، وذلك في المقالة السادسة عن أصول الفلسفة، وقد كتبنا حاشية على القسم الأول من هذه المقالة، ولم نكتب حاشية على القسم الثاني لضيق الوقت.

وأغلب أقسام هذا البحث غير مقبولة لدينا على الرغم من أنه بحث

أساسي وعميق جداً جدير بالفلسفة وبناء الذهن بناء فكرياً، فضلاً عن ملاءمته لعلم الأصول.

لقد تناول في هذه المقالة الأفكار الاعتبارية وكيفية حصولها، وهي جديرة بالبحث والمناقشة. إلا أننا هنا نقدم خلاصة ما يرتبط منها ببحثنا.

يبدأ حديثه من أن قدرة الذهن وعمله هو أن يلتقط أفكاراً عن الأشياء الخارجية العينية، وهي أفكار حقيقية ولا قدرة للذهن على اختراعها، ويطبقها على واقع ما، أي يطبق شيئاً على شيء، وبالتعبير الاصطلاحي والأدبي يصنع مجازاً.

وليس المجاز ـ بنظر السكاكي ـ استعمال اللفظ لمعنى آخر، فننزع كلمة أسد مثلاً مما وضعت له ونستعملها في غيره كإطلاقها على رجل شجاع لمشابهته الأسد.

لا ليس المجاز تصرفاً في اللفظ، وإنما في المعنى. فنرى زيداً مصداقاً للأسد واقعاً، ثم نطلق اللفظ عليه. وهذا إنشاء يقوم به الذهن.

وللمرحوم السيد البروجردي تعبير لطيف في هذا الصدد، إذ كان يقول: عندما نقول: رأيت أسداً يرمي، فإننا نستعمل جملة بدلاً من اثنتين.

فكأننا قلنا: رأيت زيداً يرمي، وزيد مثل الأسد. وكان يقبل كلام السكاكي في المجاز.

هذا الحديث قاله الطباطبائي في باب قدرة الذهن على الانتزاع والإنشاء وما شابه، يعني أنه يجعل الشيء مصداقاً لشيء آخر على وفق حساب.

وله كلام آخر وهو حسن للغاية ـ لكن تعميمه غير مقبول لدينا ـ وهو قوله: فرق الموجود ذي الروح من الموجود بلا روح أن الأخير ليس له سوى سبيل واحد وحركة واحدةٍ إلى غايته، وأنه يتجه إليها مجبراً.

فالطبيعة في هذه المرحلة تتجهز بوسائل تعينها على التحرك إلى مقصدها.

وذو الروح من الناحية البدنية هكذا يتحرك إلى غايته، ولكن تجهز الطبيعة ليس بكافٍ لبلوغ ما تريد، فيستعين الحيوان بجهازه الشعوري والإدراكي.

فيحصل في الواقع تنسيق بين الطبيعة العينية والتكوينية، الطبيعة الفاقدة للإحساس فينشأ جهاز الشعور الذي يعمل على إيصال الطبيعة إلى ما تريد، والإنسان يحسب أن هذين اتحدا اتفاقاً.

فالطبيعة الإدراكية للإنسان والحيوان هي أنه تصور أو أدرك شيئاً مال إليه ورغب فيه، فإذا ناله سر به، وإلا اغتم. فهو يسعى إلى الالتذاذ بنيل شيء أو النجاة من خطر، فإذا لذعه الجوع انتفض يبحث عن طعام لما عرف من لذته.

والطبيعة تواجه حاجات لا تنتهي تدعوها إلى بلوغ غاياتها. فالحيوان يلتذ بالطعام والطبيعة تحقق مبتغاها، هذان العملان غير مرتبط أحدهما بالآخر؟.

هل اجتمعا مصادفة؟. هل يمكن أن يحصل هذا بنحو آخر، فيلتذ الأكل بتناول الحجر مثلاً والمعدة تحتاج إلى مواد أخرى؟.

هل تنفع الأطعمة اللذيذة آكلها وتسد حاجة الجسم والطبيعة اتفاقاً؟.

ليس في الأمر اتفاق، وإنما هناك صلة بين الاثنين، سوى أن أحدهما أصل والآخر فرع. وإذا كان الأمر كذلك، فهل الأصل هو القوة الإدراكية التي تريد الالتذاذ والانفلات من أذى الجوع، وتحتاج إلى جهاز يمكِّنها من بلوغ اللذة المنشودة ويعدها للذائذ أخرى؟.

أو أن الطبيعة هي الأصل الذي يسخِّر المرء لخدمته؟. ولا شك في تناسب العمل وتناسقه، ولهذا يلتذ كل حيوانٍ بما تحتاج إليه الطبيعة، وهي لا تحتاج لغير ما تلتذ به.

فالمرأة مجهزة بالترائب والحليب وجهاز الإنجاب، وتلتذ بذلك في حين أن الرجل يتقزز حتى من تصوّر الولادة.

وهذا يكشف عن أن ذلك على وفق حساب حكيم، فالحيوان البيوض يلتذ بالبيض، والولود يلتذ بالولادة.

إنه لتنسيق رائع في العمل.

ومن الخطأ التصور أن المطامح مختصة بذي الشعور، وهذا ما قاله الشيخ وآخرون.

وإذ يقال: للطبيعة غاية، يُشكل عليه بأنها ليست ذات شعور، فتكون لها غاية. ومن الصدفة تعلق الغاية بهذه الطبيعة التي لا شعور لها، فامتلاك جهاز الشعور تبع لغاية الطبيعة التي هي التحرك صوب كمالها.

وامتلاك الشعور بقول الشيخ لا يجعل عديم الغاية ذا غاية.

وامتلاك الغاية مربوط بالطبيعة نفسها، بيد أنها تشعر بهذه الغاية حيناً، ولا تشعر بها حيناً. ولا انسجام بين اللذة وحاجة الطبيعة دائماً، فكثير من اللذات ضرر على الطبيعة وإبعاد لها عن كمالها.

ويرد هذا الإشكال بأنّه لا يعبأ بالموارد الشاذة في شأن الإنسان الذي يعمل بحكم العقل.

أعني أن الانسجام متحقق حتى إنه لا يمكن حمله على الاتفاق (المصادفة). وهناك استثناءات من قبيل المريض المحتاج إلى دواء لا تستطيبه النفس، فيحصل نوع من التغاير بين مقتضيين، وله تفصيل خاص به، فالحيوان يلتذ بتناول دوائه بحكم الغريزة، فيما لا يتلذ به الإنسان بحكم العقل. لندع هذا.

قال السيد الطباطبائي: من هنا يشرع عالم الاعتبار، وعبر تعبيراً يظهر منه أن الأفكار الاعتبارية موجودة في الإنسان وغيره.

وليس هذا التصميم بمقبول لدينا.

وقال: بين الطبيعة والغايات ـ على ما تعبر عنه الآثار ـ رابطة وجوب وضرورة من النوع العيني والتكويني والفلسفي الذي بين كل علةٍ ومعلولها، ولكن الإنسان في عالم الاعتبار يقيم هذا الوجوب العينيّ المقابل للإمكان والإمتناع في الطبيعة بين شيئين ليس بينهما هذه الرابطة.

الإدراكات الاعتبارية

من هنا تنشأ هذه الوجوبات التي يخلقها الذهن. وهذا الوجوب قائم في الأفعال الاختيارية لمدى كل ذي شعور.

وبهذا الوجوب قال القدماء، وما كان هذا أمراً، فقد قالوا: في البدء يتصور الإنسان الشيء أو يحس به، ثم يميل إليه ويرغب فيه. وبيّنوا مراتبه المختلفة. وبعد الرغبة في الشيء ينشأ العزم على بلوغه، ثم التصديق بفائدته بعد تصورها.

وهذا التصديق في نظرهم تصديق بأمر عينيّ، يعني التصديق بأن الشيء الفلاني فيه الفائدة الفلانية.

وتأتي بعد ذاك المراتب الأخرى التي آخرها الإرادة. ولكن هؤلاء لم يقولوا بهذا الحكم الإنشائي.

أما السيد الطباطبائي، فقد قال: من هنا ينشأ اعتبار الحُسن. فعندما أقول «يجب أن أنجز هذا العمل» ينتزع منه الحسن. وهذه أيضاً مسألة، وهي أيُّما ينتزع من صاحبه، الحسن من الوجوب أم الوجوب من الحسن؟.

ولاعتقاد السيد الطباطبائي بأن الوجوب هو الاعتبار الأول يعتقد بانتزاع الحسن منه.

والحُسن في الواقع مبيّن لنوع من الملاءمة، مثلما يرى الإنسان المحاسن الواقعية في الأفعال.

وهو يصدع بقول يكرره في مواضع مختلفة كتفسير الميزان، وهو أن أحد الاعتبارات هو الاستخدام.

وهو أن للإنسان صلة بقواه وأعضائه، وهي صلة عينية وتكوينيَّة وواقعية.

فقوة أيدينا في خدمتنا إنما هو أمر تكويني، يعني أن يدي واقعاً وتكويناً في خدمتي. وجميع أعضاء الإنسان مملوك واقعي له.

ورأى السيد أن كل مادة خارجية هي وسيلة للإنسان ينتفع بها انتفاعه بيده، فمثلما أن يده هي ملكه، فإن هذه المادة وذاك الشيء ملكه أيضاً.

وهذا توسعة لهذا الاعتبار. والإنسان يوسع واقعه المحدود بوجوده هو إلى الأشياء الأخرى.

وهذا النوع من الاعتبار أمرٌ غريزي عند الإنسان في نظر السيد الطباطبائي الذي قال: إن هذا الاعتبار غير مختص بالمواد الخارجية والجمادات والنباتات، فالإنسان ينظر حتى إلى الإنسان الآخر بعين الاستخدام.

ورأيه أن هذا الاعتبار عام وفطري، فالإنسان خلق بطبعه مستغلاً.

وذهب إلى أن المسائل الاجتماعية والأخلاقية أصل ثانوي لم يتناوله في هذه المقالة، لكنه بحثه في الميزان تفسير الآية الثالثة عشرة والمئتين من سورة البقرة ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾.

وربما بحثه في مواضع أخرى من أقواله بما يخالف هذا ولو بحسب الظاهر.

فقد قال هنا: الاستخدام أمر فطري، والعدل الاجتماعي أمر فطري أيضاً إلا أنه يستند إلى فطرة معدلة. وصرح في التفسير بأن الإنسان مدني بالتطبع لا بالطبع.

هنا ـ في المقالة السادسة من أصول الفلسفة ـ قال: الإنسان مدني بالطبع، لكن الطبع المقول به هنا غيره في أماكن أخرى من كلامه.

فهو لا يقبل أن الإنسان مجبول على الاجتماع، وإنما يرى اجتماعه نتيجة لتعادل وتزاحم غريزتين.

فكلامه يشبه قول الداروينية الحديثة المعتقدة بأن الأصل في الإنسان والحيوان هو تنازع البقاء، الذي عبر عنه هو بالاستخدام.

وذلك لأن الأصل في الإنسان التنازع الذي جاء التعاون بعده، فالإنسان يتنازع ليبقى.

وليس العدو نوعاً واحداً دائماً، فقد يصطف ناس على عدو مشترك، لإحساسهم أنهم غير قادرين على مواجهته متفرقين، وأن بقاءهم رهن بتآزرهم، فنشأ التعاون كما تنشأ المعاهدات التي تبرمها الدول فيما بينها دفعاً لخطر مشترك. فهو في الحقيقة تعاون منبعث من التنازع، ولهذا تحدث الحرب بين الأصدقاء في الظاهر عندما يزول العدو المشترك.

وبعد مدة يسيرة ينشأ الخلاف بين الفئة الغالبة، وتحصل الحرب ثانية، وهكذا، حتى إذا بقي اثنان، احتربا أيضاً، وكان البقاء للأصلح.

وإذا بحثنا عن جذور المبادىء الأخلاقية للتعاون والتآلف والاتحاد وأمثالها، وجدناها ناشئة عن التنازع.

ومعنى هذا أنك إذا أردت أن تبقى إزاء العدو من طبيعةٍ وغيرها، فسبيلك الصدق والاستقامة وأمثالهما. هذا هو قول التكامليين الذي يمكن استنباط مثله من أقوال السيد الطباطبائي على الرغم من أنه لم يصرح بذلك، لكنه لازم قوله.

فهل يميل الإنسان إلى الشر أخلاقياً؟. هذا هو شأن الإنسان على كل حال، ولكن بنحو نسبيّ.

فقد خلق الإنسان باحثاً عن مصلحته هو ناظراً إلى كل شيء بعين الاستخدام، ولا يستطيع ألاّ ينظر هذه النظرة، هذا هو قول السيد الطباطبائي.

هل التنازع من أجل البقاء والاستخدام أمرٌ واحدٌ؟.

لم نرد أن نقول: إن المفهومين مفهوم واحد، وإنما أردنا القول: إن المفهومين ينتهيان إلى نقطة واحدة.

فقولنا: كل امرىء غايته الأولى استخدام غيره، وهذا إحساس عام للناس جميعاً، نتيجته الحتمية هي الحرب وتنازع البقاء. واستدام بحثه عن الإِدراكات الاعتبارية، هو أقرب إلى علم الأصول منه إلى الفلسفة.

لقد قال: ما يجب وما لا يجب هما وسيلة لبلوغ مقاصد متغيرة، وتغيرها يستدعي تغير الأحكام، فما يجب باقٍ ما دام المقصد، فإذا تغير المقصد، تغير الوجوب قهراً.

ولهذا قال: الإِدراكات الاعتبارية على خلاف الإِدراكات الحقيقية، فهي مؤقتة. وبهذا يكاد يقول بأن الأخلاق لا يمكن أن تدوم.

نعم، لقد قال: أصول الاعتبارات باقية، وهي في حدود خمسة أو ستة.

ولا ينهض بحثنا هذا (ثبات الأخلاق) بمعالجتها، فتناولها الآن غير مثمر.

والجدير بالإِيضاح هنا هو أن أصل الاستخدام الذي رآه السيد عاماً للأحياء ليس مقبولاً لدينا.

وقد كتبنا حاشية على كتابه طرحنا فيها المطلب طرحاً ليس فيه مثل هذا التعميم. الإِنسان ليس صادقاً في أفعاله الاختيارية كلها، وإنما في جزء منها وهو ما ينجزه بفكر. هنا تردِ مسألة ما يجب وما لا يجب والحُسن والقُبح العقليين.

وأما الإِنسان الذي يبلغ الرشد كالطفل الذي يرضع، فإن أعماله طبيعية وشبيهة بالأعمال الغريزية، بل إنها غريزية حقاً. وفي حديث آخر فرقنا بين الرغبة والإِرادة. فالحيوان على الرغم من التساهل في التعبير عنه أنه متحرك بالإِرادة، فإنه متحرك بالميل.

من هنا يجب التعبير عن الإِنسان الراشد بأنه متحرك بالإِرادة.

وبين العقل والإِرادة ارتباط من جهة. الميل حالة انفعالية لا مجال للفكر

والعقل معها عندما ينجز إنسان أو حيوان عملاً على وفقها، إذ يخرج ذلك العمل عن دائرة الاختيار.

فإذا رأى الإنسان الغذاء مثلاً، اشتهاه، ومد يده إليه كأن قوة خارجية اجتذبته إليها. على خلاف الإنسان الذي ينجز عملاً بإرادته، فإنه طليق من الجواذب الخارجية يتخذ قراره من صميم نفسه.

فإذا اشتهى غذاء ما مثلاً، حدث نفسه بشأنه: ما نفعه؟ ما ضرره؟ ما قيمته؟. وإذا وجد ما هو أطيب منه مد يده لذاك الأطيب بإرادة. وإذا مال إلى طعام لا ينفعه ردته إرادته جامعة انتشار ميله من الخارج لتكفه في أعماق نفسه. ولهذا تُساوي الإرادة الحرية. فالعقل والإرادة يُعتقان الإنسان من قيود الميول والأهواء، ويسندانه إليهما، فيسير بفكر على الرغم من هواه.

ومن الممكن أن يجتمع الميل والإرادة في موردٍ ما، فيشتهي شيئاً تتعلق به الإرادة أيضاً بحكم العقل.

هل الإرادة غير موجودة عندما يحصل الميل إلى شيء وتمتد إليه اليد، أو موجودة لكنها ضعيفة؟. الإرادة ضعيفة إذا قوي الميل لدى الإنسان.

وقد جاء في كلام السبزواري والملا صدرا والشيخ الرئيس أن القول بأن الإرادة والشوق واحد ليس صحيحاً.

وصرح الشيخ الرئيس في مواضع أخرى بأن الإرادة غير الشوق، وأنها التصميم النفسي الذي يدخل فيه العقل ويحسب ويرجح ويحمل على الفعل أو تركه. وكلما كان الحال كذلك كانت الإرادة أقوى.

ومسألة ما يجب وما لا يجب على الإنسان العاقل مطروحة على نحو ما رآها قدماؤنا جزءاً من العقل العملي لا من جانب الحسن والقبح العمليّ.

حكم العقل عملي، فهو القوة المفكرة المدركة للكليات. وهذا الحكم من ناحية تدبيره البدن.

وهذا المجاز عن مختصات الإنسان الذي وصل فكره إلى مقايسة شيء بشيء آخر، فسمى هذا الزمان المحدَّد شهراً، وهذا المخلوق العاقل إنساناً.

ونظر إلى جمال الإنسان، وأحس به، ثم حدَّ هذا الجمال بذاك، لينقل إحساسه به إليه، وهذا من دلائل الرشد الإنساني التي لا تتسنى لغيره.

وهذا في الواقع نوع من التزيين.

أهذا هو المنبه الشرطي (لبافلوف)؟. لا، ليس هو، فالمنبه الشرطي (لبافلوف) مرتبط بالمادة في مجال الإدراك، إذ يراد توجيه الفكر صوب الماديات لا الاعتباريات.

فهو يتحدث عما يجري للإنسان قهراً، وهو تداعي المعاني أو المنبّه الشرطي الذي يعني أن شيئاً يستدعي حدوث شيء آخر.

أما الاعتبار والمجاز، فهو شيء آخر ليس فيه حدوث شيء بعد حدوث آخر، إنما هو أن يرى إنسانٌ الشيء شيئاً سواه، وذلك بأن يقرن شيئاً إلى غيره، ويضفي عليه خصائصه، لا أن أفكاره تتابع واحداً بعد واحد.

وبناء عليه يشكل على قول الطباطبائي: إن عالم الاعتبار لا ينسب إلى كل الموجودات الحية، فهو خاص بالإنسان. وسنتناول الاستخدام الذي قال به.

تعريف الحكمة العملية:

وقد عرف قدماؤنا الحكمة العملية الشاملة للأخلاق بقولهم:

العلم بأفعال الإنسان الاختيارية كيف ينشأ، وكيف تكون الأفضل والأحسن والأكمل. وهذا شبيه بتعريف الحكمة النظرية المرتبط بنظام الأحسن والأكمل.

فهل هذا النظام موجود؟. هذا عن الوجود والعدم اللذين لا مجال لهما في البحث عن أفعال الإنسان الاختيارية التي يجري البحث فيها عن كيفية نشوئها وبلوغها الصورة الفضلى والحسنى.

وربما عرَّف العلماء المحدثون الأخلاق بقولهم: هي العلم بكيفية الحياة

لا كيف يعيش الإنسان، بل كيف يجب أن يعيش؟. وهذا قريب من تعريف القدماء للأفعال الاختيارية، وقصدهم القاعدة العامة للناس جميعاً لا كيف يسلك هذا أو ذاك منهم. فالمراد هو الكليَّة الشاملة.

وربما زاد المحدثون على تعريفهم قيداً هو قولهم: كيف يعيش الإنسان حياة طاهرة سامية؟. وقيد الطهر والسمو يدنيهم من تعريف القدماء كثيراً.

وما يفيد ذكره هنا أنهم يقولون عادة: الأخلاق هي معرفة كيفية العيش.

وهذه الكيفية تشمل السلوك والملكات، أي: كيف يسير، وكيف يجب أن يكون ذا ملكاتٍ ليكون نافعاً.

ويروج اليوم قول هو في فلسفتنا، وهو أن الأخلاق هي لكيفية الحياة، أي أنها تحدد ماهية الإنسان. وهذا الإنسان المعلوم الماهية يريد أن يعرف كيف يجب أن يحيا حياة طاهرة وسامية على كل دنيةٍ.

وما جاء به الوجوديّون اليوم من أصالة الوجود ورد في كلام المرحوم الآخوند بمعنيين: أحدهما أصالة الوجود: بمعناها العام. والآخر وجود الإنسان بالقوة وعدم تعيُّنه.

وهو بهذا المعنى أكثر الموجودات عدم تعين، وأفعاله هي التي تصنع ملكاته، ولا هوية له من غير هذه الملكات، فهي ليست عارضة لهويته، وإنما هي صانعة لها. فملكاته جوهر وجوده الجوهري، يعني أن الإنسان يغير بالأخلاق والطباع كل شيء حتى نمط وجوده. وبتعبير أدق من الأول: ليست الأخلاق معرفة كيفية الوجود فحسب وإنما هي معرفة ما الوجود أيضاً.

فكيفيّة الوجود إذ يقال يراد بها أننا حددنا قبلاً ما نحن، ثم نبحث في هذا المحدد الثابت المؤلف من وجود وماهية محددين محرزين في كل إنسان، كيف ينشآن؟.

وعلى وفق الرأي القائل بأن الملكات صانعة الماهية يكون للأخلاق شأن

آخر، فإذا صنع واقع الإنسان بخلقه وطبعه، وغير ماهيته، وصارت صورته الباطنية صورة أخرى فإن الأخلاق تكون في مقام رفيع.

صورة الناس واحدة، وواقعهم التابع لما عندهم من الأخلاق والملكات متعدد حتى أن بعضهم لا ينطبق عليه من الإنسان إلا صورته، لأن جوهره لا يتعدى حد الحيوان. ولو أُتيح للناس النظر بعين الحقيقة، لرأوا أكثرهم على خلاف صورهم.

وبعدما عرَّفنا الحكمة العملية نتابع المبحث السابق، فقد قلنا: إن الوجوب والحُسن والقبح هي في الواقع مبيِّنة لرابطة الإنسان بفعل معيّن ناشئة من إحساساته. يعني أن طبيعة الإنسان تريد شيئاً، فتوجد إحساسات في جهاز الشعور والإدراك متناسبة مع ما تريده الطبيعة.

وهذا الذي تريده الطبيعة يحس بحاجته إليه، فيحبه فيراه حسناً.

وما قاله (راسل) وأضرابه يعود إلى قول الطباطبائي الذي هو هذا، قالوا: لا يمكن اتخاذ الأخلاق معياراً، فمنتهى قولنا: هذا الشيء حسن هو أن القائل يحب ذلك الشيء، وحبه له لا يعني أن الجميع يحبونه.

فالحسن عندي هو شيء آخر عند غيري، وما كان حسناً لدى الماضين هو غيره لدى اللاحقين به. والمهم في هذا الباب هو: بم تُثبت المسائل الأخلاقية أساساً؟ وبأي طريقة يبرهن على أن هذه الأخلاق حسنة وتلك سيئة؟.

وقد صرّح السيد الطباطبائي بأن هذه المسائل ليست قابلة للبرهنة عليها، وأن البرهان لا يُرد في الأمور الاعتبارية.

فالشيء الذي يعتبره الذهن هو لمقصد ما، فإذا لم يوصل إلى مقصده، فهو باطل. ولا طريق للنقد سوى طريق الإلغاء، فهو ليس أمراً عينياً حتى نجربه أو نستدل عليه، لأنه غير ممكن لا من طريق قياسي ولا من طريق تجريبيّ.

فلا يمكن من طريق قياسيّ، لأن مبادىء القياس يجب أن تكون من

البديهيات أو المحسوسات، أو الوجدانيات أو المجربات في حين أن الحكمة العملية متعلقة بمفهوم الحسن والقبح، وهو منتزع مما يجب وما لا يجب.

وما يجب وما لا يجب تابعان للمحبوب والمكروه. وليس المحبوب والمكروه واحداً عند الجميع، فالناس متفاوتون فيهما على حسب الوضع الشخصي والمصلحة المعينة أو الحال الفئوي ونحوه.

فأصحاب هذه العقيدة لهم مقاصد مختلفة عن مقاصد غيرهم. وعليه يتبين أن ما يجب وما لا يجب وكذلك الحسن والقبيح أمور نسبيّة وذهنيّة تماماً.

فالمعاني الأخلاقية إذن ليست مجموعة عينية قابلة للتجربة والاستدلال المنطقي اللذين لا يجريان إلا في الأمور العينية.

ما هو معيار تمييز الحسن من القبيح؟

(برتراند راسل) من الذين وصلوا إلى هذه النتيجة في فلسفة التحليل المنطقي، فقال في كتاب تاريخ الفلسفة في شرحه لنظريَّة أفلاطون بشأن العدالة واعتراض (تراسيماخوس) الذي قال لأفلاطون: ليست العدالة سوى منافع الأقوياء.

قال (راسل): هذا الرأي يضع المسألة الأساسية للأخلاق والسياسة، وهي هل هناك معيار لتمييز الحسن من القبيح غير هذا الذي يريده مستعمل هذه الكلمات؟. وإذا لم يوجد مثل هذا المعيار، فلا يمكن اجتناب الكثير من النتائج التي استنتجها (تراسيماخوس). لكن كيف يمكن القول بعدم مثل هذا المعيار؟.

وفي موضع آخر قال (راسل): اختلاف أفلاطون وتراسيماخوس ذو أهمية بالغة، فأفلاطون يرى أنه يمكن إثبات أن جمهوريته المطلوبة حسنة.

ولامرىءٍ ديمقراطي معتقد بعينيَّة الأخلاق أن يقول: يمكن إثبات أن جمهورية أفلاطون سيئة، فيما سيقول الموافق (لتراسيماخوس): ليس البحث في الإثبات وردّه، وليس قابلاً للإثبات والرد أصلاً.

فالبحث هو في المحبة وعدمها فقط، فأنت تقول: هذا حسن، يعني أفضِّله، وهذا كالمسائل الذوقية.

فمن يحب طعاماً ما يقول عنه حسن، والآخر يحب غيره، فيقول عنه حسن.

فأيما على حق؟. كلاهما على حق، فكل منهما حكم على وفق محبته، فليس لدينا حسن مطلق نزن به الصواب والخطأ.

ثم قال: ما أحببتم، فهو حسن لكم، وما لم تحبوا، فهو قبيح لكم.

ولا يمكن الحكم على شيء بموجب حب فئة وبغض أخرى، إلا بالقوة.

وهذا هو معنى قولهم: العدالة للأقوياء، فإذا اختلفت فئتان في حب شيء حمَّلت أقواهما الأخرى ما تحب، فصار ذلك قانوناً.

وخلاصة قول (راسل) هي أن مفهوم الحسن والقبح مبيِّن للرابطة التي بين الباحث ومورد بحثه.

فإذا كانت رابطة محبة عددنا الشيء حسناً، وإذا كانت رابطة بغض عددناه سيئاً، وإذا لم تكن رابطة محبة ولا رابطة بغض، لم يكن ذاك الشيء حسناً ولا سيئاً. وكتبنا أن جواب (راسل) هو أنه يجب أن نُحرز أوَّلاً جذر المحبة، فنعرف لماذا يحب الإنسان هذا الشيء ولا يحب ذاك؟. يحب الإنسان الشيء الذي يفيده ويصلح حياته، فالطبيعة تخف صوب كمالها، ولذا ترغم الإنسان بالإرادة والاختيار، وتملؤه شوقاً وميلاً وتعلقاً به.

وهكذا تعبيه بمفهوم ما يجب وما لا يجب، والحُسن والقبح.

ومثلما تُسرع الطبيعة إلى جهة كمال الفرد ومصلحته تسرع إلى كمال النوع ومصلحته، فليس كمال الفرد بمعزل عن كمال النوع، وإنما هو مرتبط به ارتباطاً وثيقاً. ولهذا تحث الطبيعة الجميع على حب أشياء يتحقَّق بها كمال النوع. وهذه المحبوبات متشابهة دائمة كلية مطلقة، وهي معيار المحاسن والمساوي.

والعدالة والقيم الأخلاقية كلها من الأمور التي تراها الطبيعة من مصالح النوع وتسرع إليها، وتثير بالأعمال الاختيارية شوقاً إليها في نفوس الجميع.

فتحصل في النفس سلسلة مما يجب ومما لا يجب بصورة أحكام إنشائية.

فلا ضرورة أن يكون لنا معيار كلي في الأخلاق، وهذا الحسن والقبح من قبيل البياض والسواد والتدوير والتربيع والتكعيب ندعوه الأمور العينية.

والأصل الذي التفت إليه (راسل) من (أنا أحب) هو أنه عنوان لفرد يفكر بمنافعه المادية والجسمية فقط. ولم يلتفت إلى أنه أصل لفرد يحس بكرامة أغلى من روحه، ولا إلى أنه أصل لفردٍ يحب مصالح النوع. وسنذكر هنا فرضين أو ثلاثة. في البدء يجب أن نحقق في مرحلتين: الأولى أن ننظر هل يوجد في وجدان الأفراد عدَّة أحكام مشتركة ودائمة، أو لا؟. وهذه صغرى يجب الحصول عليها من التجربة.

يعني علاوة على الحسن والقبح الموقت والجزئي والفردي المقطوع بوجوده هل يوجد في وجدان أولئك سلسلة مسائل تتوحد إزاءها نظراتهم؟.

أي هل هناك ما ليس فيه جنبة ذاتية كالذوق الشخصي يمكن الحكم على أساسه على الرغم من البواعث الشخصية والمقتضيات الفردية؟.

يمكن القول: لا أعلم تحليل المطلب، لكني أعلم أنني وجميع الناس تحكم بأن الصدق حسن بذاته، وهذا حكم كلي.

أو نحكم بأن جزاء الإِحسان بالإِحسان حسن، وهذا الحكم في ما وراء المصالح الفردية، حتى إذا قيل إن رجلاً جازى من أحسن إليه بالإِحسان قبل ألف عام حظي بمدحنا له وثنائنا عليه.

وإذا قيل: إن رجلاً قابل المعروف بالمنكر في الماضي السحيق، حظي بذمنا واحتقارنا. ولا يستطيع أحد إنكار أن هنا نوعين من العمل: أحدهما جدير بالمدح وهو ذو قيمة. والآخر حقيق بالذم ولا قيمة له.

ولو جرد الإِنسان ذهنه، ونظر إلى الفعلين والفاعلين، فوضع مثلاً أبا ذر ومعاوية أحدهما إزاء الآخر ليحكم عليهما، لرأى معاوية قد أغدق كل شيء لأبي ذرّ وزيَّن وسخّر له كل شيء من أجل أن يرتبط به، إلا أنه أبى إباءً كريماً ولم يحد عن مبادئه التي هي إنسانية. هنا لا بد للمرء من الاعتزاز بأبي ذر والاشمئزاز من معاوية.

ويمكن النظر بذهن مجرد إلى (جومبي) ولو محباً، فلا تختلف النتيجة عن سابقتها. والنكتة الأولى هي أننا لا شأن لنا بمن حللوا وقالوا: كل ما يجب وما لا يجب يعود إلى الاعتبار والحب. فهذا أمر حسن ومحفوظ عليهم.

وما نريده نحن بالدرجة الأولى هو هل بين الناس ـ أحكام مشتركة؟. إذا كانت ـ وهي كائنة ـ تتبعناها بالدرجة الثانية، لنرى هل ما قالوه قابل للتوجيه، أو أنه ليس كذلك حتى على وفق ما قاله السيد الطباطبائي و(راسل) وأمثالهما؟.

قلنا: لدينا نوعان هما: ما يجب، وما لا يجب، وهما فرديان جزئيان نواجههما يومياً من قبيل يجب أن أتناول هذا الطعام، وأن ألبس ذاك القميص.

وهما أيضاً كليان، وقد ذكر مثالهما.

والآن ما جذر الحسن والقبح الكليين؟. وما مبناهما بعد أن رفضنا قول المتكلمين بأنهما صفتان عينيتان، وأن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء؟.

كيف يوجه الحسن والقبح بعدما قلنا في النهاية: إنهما رابطة بين الإنسان والشيء؟.

هناك ثلاثة توجيهات: الأول هو أن للإنسان أهدافاً لسد حاجاته الذاتية، فإذا جاع، وُجِدَ له هدف هو أن يطعم، وأمثال ذلك.

وللإنسان أهداف أخرى، وهي الأهداف النوعية، وهي أن يحب الشيء لا من أجل نفسه، وإنما من أجل الآخرين.

فيحب أن يرتوي غيره ويشبع كما يحب لنفسه، هكذا خلق الله الإنسان.

وإذا قبلنا هذا التوجيه، اختل رأي السيد الطباطبائي الذي قال: إن جهاز الإنسان الحِسِّي مطابق لجهازه الطبيعيّ والتكوينيّ.

يعني كلما تحركت طبيعته الفردية نحو شيء ما كان جهازه الحسِّي وهدفه في خدمتها. وهو يرى الاستخدام أصلاً عاماً ضرورياً. والتوجيه المذكور آنفاً

يخالف قوله، فعلى وفق هذا التوجيه يكون العمل اعتيادياً ومبتذلاً إذا عاد على عامله، ويكون متعالياً وكريماً إذا عاد على الآخرين.

فالغيرية ملاك الرفعة، والذاتية ملاك الضعة. وإذا كان من أجل الناس بما هم ناس، تعلق بهم هم، وكان أخلاقياً. فمعيار الأخلاقية هو العمومية، ومعيار غير الأخلاقية هو الخصوصية. فالعمومية تضفي على الفعل قيمة مع أنه لا يختلف عن الفعل الذاتي.

إذن صحيح أن الحسن هو ما أحب، ولكني أحب حيناً لنفسي، وحيناً لغيري.

وما أحبه لغيري يخرج من البعضية إلى الكلية قهراً، ويصير عاماً دائماً أخلاقياً، لأنه ينبع من حب الخير للآخرين. وهذا أصل كلي ودائم.

الأخلاق كلية ثابتة

وهذا التعريف للأخلاق يوجِّه أشياء من قبيل الكذب ابتغاء مصلحة.

لماذا الصدق حسن؟. لأن فيه الخير العام، ولو كان فيه مفسدة لكان قبيحاً.

فالصدق بما هو صدق ليس حسناً، ولكنه حسن لخدمته الآخرين، فملاك حسنه الأصلي هو هذه الخدمة العامة.

فلو ترتب عليه ضرر الآخرين كان قبيحاً. وهذا يعني أن الأخلاق اجتماعية الطابع، وهو ما يقال هذه الأيام. وعلى وفق هذا التوجيه نصل إلى أصل أخلاقي كلي خالد تتغير مصاديقه وهو ثابت. والفرق كبير بين تغير الأصل وتغير مصاديقه.

ومدار البحث هو هل الأصول الأخلاقية ثابتة أولاً؟. وعلى هذا التوجيه نرد جميع الأخلاق إلى أصلٍ واحد ثابت دائم هو خدمة الآخرين.

سؤال: هذا الأصل في الواقع يشبه مصطلحاً اصطلحنا عليه أو عقداً عقدناه، ففرضنا أن الأخلاق لخدمة الآخرين، ثم قلنا: إنها كلية وثابتة.

ألا يمكن لامرىءٍ أن يفرض أن الأخلاق لخدمة النفس، ثم يقول أيضاً: هذا أصل كلي وثابت؟.

جواب: غفل السائل عن المقدمة الأولى. قلنا: لدينا أمور يحكم عليها الجميع حكماً واحداً، وكلهم يرونها ذات قيمة.

وخدمة الآخرين أمر أنظر إليه النظرة التي تنظرونها أنتم إضافة إلى أني أراه أمراً سامياً كريماً فوق المصالح الخاصة تماماً كما ترونه أنتم.

ثم قلنا: كيف يكون هذا الأصل كلياً والحسن والقبح ناشئاً من الحب والكره وهذان متغيران مختلفان أبداً؟.

هذا الكلام يصح إذا كان الحب والكره ذاتيين على ما قال (راسل) وما يستفاد من كلام السيد الطباطبائي، ولكن ما المانع أن يكون الإنسان قد فطر على غايتين؟.

سؤال: لفظُ الآخرين الوارد في التعريف مبهم، والظاهر أنه لا يعمُّ الآخرين مطلقاً، فالجندي الذي يقاتل من أجل الأجانب يخدم الآخرين، لكنه عمله ليس أخلاقياً.

جواب: لم نقل: إن الآخرين يعني أياً كان، بل قصدنا نوع الإنسان، يعني العمل الذي يعود على الناس بالخير، لا الذي يعود على هذا بالنفع وعلى ذاك بالضرّ. فنحن لدينا نفس واحدة بإنسان معيّن. ولدينا أسرة تشمل المتعلقين بإنسان مع تعلقاً قَرابياً، وكل جبار محسن إلى أسرته عادل رؤوف فيهم.

وهنا يجد مفهوم النفس توسعة له. فالعمل عندما يكون أخلاقياً يجتاز حدود النفس إلى الناس عامة، وما أسعد صاحبه إذا اجتاز دائرة الناس أيضاً، فكان لله!. وكلما كسر العمل طوق النفس، ومضى إلى دائرة أوسع كان أخلاقياً.

وهذا الرأي تنال منه نظرية السيد الطباطبائي التي لا تقبله بسهولة، فأصل الطباطبائي لا يمكن اجتيازه بسرعة.

ولا يستطيع القائل بعدم الانسجام بين جهاز الإدراك وجهاز الطبيعة الفردية عبوره. فطبيعة الإنسان الفردية تتحرك إلى جهة، وطبيعته الإدراكية تتحرك إلى جهة أخرى، وتسعى إلى الكمال النوعي من غير عبءٍ بالكمال الفردي.

وجهاز الإِدراك الذي هو في خدمة الجهاز الطبيعي ويجب أيضاً أن يكون كذلك، هو في خدمة النوع من دون ارتباطٍ بالفرد ومصالحه.

سؤال: هل خدمة النوع جزء من طبيعة الإِنسان على ما قيل؟.

جواب: لا، ليست خدمة النوع جزءً من طبيعة الفرد، لكن الفرد يحس بلذة حين يحسن إلى الآخرين، وليست هذه اللذة سُدى، لأنه لا يمكن الالتذاذ إذا لم تبلغ الطبيعة الفردية الكمال.

ولأبي علي كلام لطيف هو أن الإِنسان إذا أدرك اللذة، فليس لأن الطبيعة ذات جريان وإحساس وإنما لأن هذه الطبيعة تنشد الكمال، وإذ تبلغه، فإن علم الشيء علماً حضورياً كان باعثاً على الإِحساس باللذة.

وهذا يعني عبور الطبيعة من القوة إلى الكمال. وإن علم الشيء علماً حضورياً هو عين اللذة، يعني نيل اللذة الذي هو الكمال، وذلك عند اقتران هذا النيل بالإِدراك. ولا يمكن للإِنسان أن يلتذ دون أن تبلغ الطبيعة الكمال.

الأنا الكليّة

والنظرية الأخرى هي التي يلتزمها عدة من العصريين قائلين: لا يمكن أن يكون ما يريده الإِنسان غير مرتبط بالأنا، وكل ما التذ به لا بد أن يعود على نفسه هو، لكنه ذو نفسين: فردية واجتماعية.

فالإِنسان من وجهة نظر حياتية فرد يحسُّ بأنا واحدة هي الفردية الشخصية.

والمسألة الأخرى التي قالها (دوركهايم) والآخرون، واستنبطها السيد الطباطبائي من القرآن الكريم من دون اطلاع على رأي أولئك.

وهذه المسألة هي أن المجتمع له شخصية، وشخصيته حقيقية لا اعتبارية، فتركيبه من الأفراد ليس اعتبارياً. وليس الأفراد ذوو الأصالة هكذا.

فالمجتمع له نوع خاص من التركيب، فهو يختلف عن التركيب الطبيعي الذي تزول فيه مميزات العناصر.

فهو مركب تركيباً معيناً لا نظير له، فكل أفراده يتمتعون باستقلالهم وإرادتهم، فكل منهم يحس بنوعين من الأنا إحداهما فردية، والأخرى جماعية.

وعلى قول الباحثين الاجتماعيين، فإن المجتمع عرف نفسه في الفرد، يعني أن الجماعة يحس بوجودها في وجود الفرد.

وللعرفاء قول شبيه بهذا، و(لوليم جيمس) قول يشبهه مع اختلاف يسير.

وبين نفوس العرفاء وحدة تقريباً، فهم يرون الأنا الواقعية هي الأنا الكلية، ويقولون: عندما يقول المرء أنا، ويتخيل نفسه منفصلاً، فهو مشتبه.

ويرجعون النفس الواقعية إلى الحق ـ تعالى ـ ولا يرون الأنا الفردية إلا تجلياً لتلك النفس الواقعية. فكأن هناك روحاً كلية في الواقع تتجلى في مختلف الأفراد، أي أن كل أنا ترجع إلى أنا واحدة.

وقد توصل (وليم جيمس) إلى هذا المطلب بنوع من التجارب النفسية فقال: ترتبط ضمائر الأفراد في الباطن أحدها بالآخر دون اطلاع غالباً، فمن يزكي نفسه، يستطيع أن يطَّلع على تلك الضمائر عن طريق ارتباطها الداخلي بعضها ببعض، مثلها مثل آبار ارتبطت منابعها تحت الأرض وانفصلت مواردها فوق الأرض. والارتباط الحاصل ناشىء من اتصالها بالمنبع الإلهيّ.

ولا يذهب علم الاجتماع إلى هذا، فهو يقول: إن الأفراد يكتسبون بعد التركيب واقعاً حضارياً هو واقع حقيقي، فيحس الإنسان أحياناً بأن نفسه ليست فردية، وإنما هي كلية، فيعمل حينئذٍ عملين: أحدهما من أجل أنا الفردية، والآخر من أجل أنا الجماعية في نفسه.

وفي هذا نظريتان: اتكأت الأولى على وجود الإنسان واتخذته هدفاً، فهو يعمل من أجل الأنا عملاً ومن أجل غيرها عملاً.

واتكأت النظرية الثانية على إحساس الإنسان بنوعين من الأنا، فهو يحسُّ بالأنا الفردية، فيعمل من أجلها، ويحس بالأنا الجماعية ويعمل من أجلها.

فإذا حلت الأنا الجماعية حصل الاستنتاج السابق، وهو أن قيمة العمل الأخلاقي هي ألا يكون للأنا الفردية التي لا بد من عدها.

فالأنا الجماعية شيء كلي دائم، وكل ما انبعث منها أخلاقي، وما انبعث من غيرها ليس أخلاقياً.

ويمكن أن تتغير مصاديق هذا الأصل مع أنه كلي دائم.

وهناك رأي آخر، وهو أنه ليس بإمكان الإنسان أن يعمل دون ارتباط بذاته الخاصة، فعمله من أجل غيره دون ارتباط به غير ممكن.

فللإنسان نوعان من الأنا هما التَّحتى والعلوي، فكل امرىء له درجتان هو في إحداهما مثل جميع الحيوان، وفي الأخرى هو ذو واقع علويّ.

والعجب من عدم قول السيد الطباطبائي لهذا، مع أنه ينسجم مع أصوله كلها ومنها ما ذهب إليه في باب الأخلاق. فحين نقول طبيعة الإنسان إنما نقصد واقعه لا مظهره المادي.

فهو ذو واقع وجودي يخدمه جهاز الإحساس لديه. وهذا الواقع الوجودي في درجة، وواقعه الحيواني في درجة، وواقعه الملكوتي الذي هو القسم الأصل في درجة أعلى من الدرجتين المذكورتين آنفاً.

فعندما يقال: إن طبيعة الإنسان تسرع إلى الكمال، فالمقصود هو طبيعته الحيوانية وواقعه الإنسانيّ.

وهو يحس بالأنا العليا في نفسه، بل يحس بما هو أعمق منها أيضاً.

فحين تتنازعهُ المقتضيات الحيوانية والإنسانية يميِّز هذه من تلك بعقله، ويسعى بإرادته إلى تغليب المقتضيات التي ينتصر لها العقل.

وقد يوفق في هذا الكفاح، وقد لا يوفق فيه، ففي الغذاء مثلاً يقتضي العقل نوعاً ومقداراً غير ما تقتضيه الشهوة، فإذا غلبته الشهوة انهزم فيه الإنسان، وإذا غلبها أحسَّ بالظفر في نفسه في حين أنه لم ينتصر عليه أحد ولا انتصر على أحد.

وإنما انتصر جانب من وجوده على جانب آخر منه، وفي الحالين يجب أن يحس بالظفر والهزيمة على حسب الظاهر فكلاهما حدثا في عرصة وجوده، ولكنا لا نراهما كذلك.

فعند غلبة العقل يحس بالنصر، وعند غلبة الشهوة يحس بالهزيمة، وهذا

لأن الأنا عنده عقلانية وإرادية، والجنبة الحيوانية عنده هي السفلى، وهو بمنزلة مقدمة لواقعه الذي هو الجنبة السفلى التي هي نفسه وغيره في آن واحد.

وإذا نظرنا إلى مثل هذه الاثنينيّة في وجود الإنسان، يكون توجيه الأصول الأخلاقية على هذا النحو:

للإنسان كمالات بحسب الأنا الملكوتية، وهي كمالات واقعية، لا إنشائية، لأن الإنسان ليس بدناً فقط، وإنما هو جسم وروح أيضاً.

والعمل المتناسب وكمال الإنسان المعنوي الروحي عمل علوي قيم، والعمل الذي لا يتلاءم وعلو الروح عمل اعتيادي ويعد تافهاً.

وعلى هذا النحو نقبل الحسن والقبح اللذين قال بهما السيد الطباطبائي ورسل وسواهما.

والبحث هنا أيُّ (أنا) نحبها التَّحتى أم العلوي؟.

فإذا كان المحبوب هو الأنا الفوقى، كان الحب أخلاقياً وذا قيمة، وإحساس الإنسان بالأخلاق ناشىء من هنا.

وإذ يرى الإنسان جنبة من وجوده سامية والأعمال المرتبطة بها رفيعة ليس اعتباراً، بل لأنه يرى تلك الجنبة في وجوده أكمل وأقوى من غيرها.

وكل الكمالات ترجع إلى هذا الوجود، وكل المناقص ترجع إلى عدمه.

ولذا رُد الصدق والصواب والإحسان والرحمة والخير وأمثالها إلى الأنا الأعلى في الإنسان.

وقد قال الحكماء: إن الحكمة العملية مربوطة بالفعل الاختياري من ناحية الفضل والكمال، ويعيدون الأمر في النهاية إلى النفس، ويصرِّحون بأن لنفس الإنسان كمالين: نظري وعملي.

واكتساب حقائق العالم كمال نظري، ومكارم الأخلاق كمال عملي للنفس ينميها ويوازن بينها وبين الجسم، ويدعم ما لديها من كمال واقعي.

وإذا أخذنا بهذا الرأي، وصلنا إلى أصل إسلامي كبير لم يقله الحكماء، وهو أن الإنسان يحس بالسمو بحكم ما لديه من شرف وكرامة ذاتيين وهما جنبة ملكوتية ونفحة إلهية فيه من دون انتباه.

ويحس بأن هذا العمل أو الملكة مناسبة للشرف أو غير مناسبة، فإذا ناسبته وانسجمت معه، عدت خيراً وفضيله، وإلا كانت رذيلة.

وعلى نحو ما تدل الغريزة الحيوان إلى ما ينفعه وما يضره، فإن لنفس الإنسان في ما وراء الطبيعة كمالات تناسبها طائفة من الأعمال والرّغبات.

وتوجيه ما يجب وما لا يجب والحسن والقبيح هو أن الناس خلقوا متشابهين في الكمال، ولخلقهم متشابهين كان ما يحبون لوناً واحداً، وهكذا نظراتهم، يعني أنهم متشابهون في الكمال الصعودي والمعنوي على الرغم من اختلافهم في الأجسام والأماكن وتغيرهم في الحاجات البدنية، ولا بد أن تكون المحبوبات والطيبات والمساوي والمنكرات واحدة دائمة كلية.

وبهذا تُعلَّل الفضائل الاجتماعية وغيرها كالصبر والاستقامة.

والنظريتان السابقتان تعلِّل الأخلاق الاجتماعية فقط كالإيثار وإعانة الغير، ولكنهما لا تعللان الصبر والاستقامة خلافاً للنظرية الأخيرة التي تعلل الأصول الأخلاقية كافة.

وبقبولنا هذا الأصل المبيِّن لجميع المحاسن والمساوي وأنها ناشئة من ارتباط الشيء بكماله، فإننا نستكشف به إن هذا المحاسن والمساوي مشتركة كلية ودائمة.



الرشد الإسلامي

الدين شمس لن تغيب

المدد الغيبي في حياة الإنسان

القيادة والإدارة في الإسلام

الرشد الإسلامي

ترجمة: السيد الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

يدور البحث ـ في هذه الدراسة ـ حول (الرشد الإسلامي)، والرشد من المفاهيم الإسلامية التي ذُكرت في مجال بعض الأحكام والوظائف.

هناك عدّة شروط للتكليف، منها العقل، فإذا لم يكن الإنسان عاقلاً، بل كان مجنوناً، فلا يتوجّه التكليف له، ومنها البلوغ، وغير البالغ كالمجنون لم يكلّف بأي تكليف، ولم يُطالب بأي وظيفة من الوظائف.

والرشد من المفاهيم التي تضمنته القوانين والتعاليم الإسلامية، وهو يعبّر عن عمق التعاليم الإسلامية، فإنّه وإن لم يعتبره الإسلام من شروط التكليف، وينطوي ذلك على مغزى كبير، ولكنّه باصطلاح الفقهاء يعتبر شرطاً لبعض الأحكام الوضعية، وشرطاً لقبول بعض الوظائف والمسؤوليات.

والرشد ـ في المصطلح الإسلامي ـ يقع في الجهة المقابلة لما يسمى بالسفاهة، فالإنسان الرشيد هو الذي لا يكون سفيهاً، وفرقه عن العقل، أنّ العقل يقابل الجنون، والمجنون لا يكلَّف بشيء، وحتى لا يمكن أن يكلّف بعلاج نفسه، وإصلاح عقله، لأنّه أدنى مستوى من ذلك، ولكن الرشد لم يقع مقابل الجنون، فالإنسان الرشيد رغم كونه عاقلاً وليس بمجنون ـ لأنّه لو كان

مجنوناً فلا بدّ من نقله لمستشفى المجانين، لمعالجته ـ ولكن لا يملك القابلية على تحمل المسؤوليات والوظائف، والقرآن الكريم يقول حول اليتامى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[1]، والإسلام يقول، لا يكفي البلوغ لوحده في اليتيم، ليستقل في تصرّفاته، ولا يكون مشمولاً للوصاية عليه، وبذلك يمكننا وضع أمواله باختياره بحجة أنّه قد بلغ السن القانونية للبلوغ فالقرآن الكريم يؤكّد ضرورة توافر شرط آخر وهو (الرّشد)، فبعد وصوله لمرحلة البلوغ، فلا بدّ من تعريضه للامتحان والتجربة، لنكتشف من خلال ذلك هل أنّه يتّسم بميزة الرّشد أم لا؟ فإذا وَضَعت في يديه رصيداً مالياً، فهل يتمكن من تدبيره، واستثماره استثماراً سليماً أم لا؟ فهناك الكثير من الأفراد قد بلغوا، سن البلوغ القانوني، ولكنّهم يفتقدون ميزة الرّشد، أي إنّهم لا يتمكّنون من الحفاظ على ثروتهم، والاستفادة المثمرة منها، فيمكن أن يقعوا عرضة لخداع الآخرين واستغلالهم.

ويتّضح ممّا سبق أنّ الجنون والعقل مسألة، والرشد وعدم الرشد مسألة أخرى، فالجنون مرض لا علاج له إلاّ بالطبيب والدّواء، وأما عدم الرّشد فهو ناشىء من سوء التربية والتعليم، وعدم الرشد يعني عدم المعرفة لا عدم العقل.

والإسلام في مسألة الزواج، لا يرى كفاية البلوغ والعقل، في البنت والولد ليتمكنا من عقد العلاقة الزوجية بينهما، بل يرى ضرورة وصولهما لمرحلة أُخرى، عقب مرحلة العقل والبلوغ، وهي مرحلة الرشد، ولا نهدف من الرشد، الرّشد البدني فحسب، بل الرشد الفكري والروحي، أي إنّ الولد يفهم ماذا تعني العلاقة الزوجية، وما هي متطلبات قوله (نعم) في عقد الزواج، لا بدّ أن يكون واعياً بما تفرضه (نعم) من وظائف ومسؤوليات وأنّه لا بد يكون قادراً على تحملها وممارستها، وكذلك الأمر في البنت، فلا يكفي العقل والبلوغ فيها، وذلك بأن تصل إلى السن التي تتمكن معها من الإنجاب، فهل يكفي قولها (نعم) لتشكيل الجو العائلي؟ كلا، بل لا بدّ من توافر شرط آخر، وهو

---

(١) النساء: ٦.

الرشد، فلا بد أن تفهم ماذا تفعل، وعلى بصيرة بالوظائف، والمسؤوليات التي تُلقى على عاتقها عقب قولها (نعم).

هذا هو مفهوم الرشد، الذي يعتبر شرطاً ضرورياً لأكثر المسؤوليات، وفرقه عن العقل والبلوغ، أنّ البلوغ له مسار طبيعي، وليس في اختيارنا وإرادتنا، حتى يمكننا التسريع ببلوغه، أو تأخيره، وعدم العقل مرض، ومن كان مصاباً به، فهو غير مسؤول عنه، ولكن الآخرين مسؤولون، ومكلفون بعلاجه، إن كان يقبل العلاج، وأما الرشد فهو أمر مكتسب، أي بما أنّنا عُقلاء بالغون، فيلزم علينا تحصيله واكتسابه.

الرشد تعريفه وأقسامه:

والآن لنذكر تعريفاً جامعاً مانعاً للرشد، وبعد ذلك نتحدث عن المسائل التي تدور حول (الرشد الإسلامي)، وممّا تجدر معرفته أن للرشد أنواعاً عديدة، وكلّ مسؤولية ومهمة تفرض نوعاً معيناً من الرشد. وعلى ضوئه يمكن تعريف الرشد بأنّه (عبارة عن القابلية، والقدرة على المحافظة، والاستفادة المثمرة من الإمكانات والثروات، التي وضعت بيد الإنسان، وفي نطاق اختياره).

هذا هو تفسير الرشد فإذا تميز الفرد في مجال معين، بمثل هذه القابلية والقدرة، فيمكننا القول بأنّه يمتلك هذا النوع الخاص من الرشد، فمثلاً لو أردت أن تعين مديراً لمؤسسةٍ اقتصاديةٍ، حيث تضع بعهدته المسؤوليات، والوظائف الداخلية، المرتبطة بشؤون المؤسسة فيمكن أن تتوافر في هذا الشخص، الكفاءة والقدرة على المحافظة والاستفادة المثمرة والإدارة، في هذه المؤسسة، ويمكن أن يمتلك الشخص ذلك، فمسألة الإدارة، التي يتحدّثون اليوم عنها كثيراً، هي في واقعها من مسائل الرشد، إذن فإذا كان مثل هذا الشخص متّسماً بالقدرة والقابلية على المحافظة والإدارة ومتمكناً من استثمار القدرات والإمكانات والثروات، بصورة أفضل، فيمكننا القول بأنّه يمتلك هذا

النوع من الرشد، أي رشد الإدارة، وإذا لم يمتلك مثل هذه الكفاءة فلا يكون رشيداً في هذا المجال ولا يسوغ لنا تكليفه بهذه المهمة.

وعالمنا اليوم، يهتم اهتماماً كبيراً بمسألة الإدارة، سواء الإدارة التجارية أو الصناعية، أو الدينية، ويُعبّر عن العصر الحديث بعصر الإدارة، أي العصر الذي تنبّهَ فيه الإنسان، إلى ضرورة توافر القائمين بمختلف المهمات والوظائف على ميزة الرشد (بالتعبير الإسلامي)، ومن لم يمتلكها، فلا يكون معذوراً، بل عليه اكتسابها وتحصيلها، مهما بذل من جهود.

الرشد الحيواني الغريزي، والرشد الإنساني المكتسب:

وهناك فارق بين الإنسان والحيوان في خصوص هذه المسألة، بأنّ رشد الحيوانات، رشد غريزي طبيعي، وأما الرشد الإنساني، فهو مكتسب، أي أنّ الحيوان يعرف بصورة غريزته، الثروات والإمكانات، والقدرات، التي جعلها الله تعالى، لتدبير حياته ومعيشته، وكذلك يعرف ثرواته الخاصّة به.

وكما أنّ الحيوان يمتلك المعرفة الغريزية بثرواته وإمكاناته وكذلك يمتلك القدرة والقابلية على الحفاظ عليها، والاستفادة السليمة منها بصورة غريزية، أيضاً فهو غريزياً ـ يعرف، كيف يتصرّف، وينتفع من ثرواته، وكيف يتمكن من المحافظة عليها.

فالنحلة تعرف، غريزياً، إمكاناتها وقدراتها، وثرواتها، وتعرف غريزياً كيف تحافظ عليها، وكيف تستثمرها.

وأمّا الإنسان، خليفة الله، فإنّ نشاطاته في هذا المجال إرادته، فعليه القيام، باختياره بالفعاليات والممارسات التي يقوم بها الحيوان غريزياً، وبتوجيهٍ من قانون الخلقة والطبيعة. وعليه اختيار المهمة والقيام بها، وهو مسؤول عن كلّ أعماله، فلا بد أن ينشط بنفسه، لتحصيلها. أجل، أنّ الرشد، لكلّ إنسان هو أمر مكتسب، فعلى الإنسان أن يتعلّم أنواع الرشد بنفسه.

وتخطر ببالي، جملة تدور على ألسنةِ أبناء بعض القرى والأرياف، إذ أنّنا

نسمع من عامة الناس، أحياناً، بعض الكلمات والتعابير والأمثلة، غزيرة المحتوى، ففي بعض قرى خراسان، حين يريدون التعبير عن بلوغ الطفل، يقولون عنه بأنّه (قد عرف نفسه) وهذه الجملة ببساطتها، ذات مضمون عميق، فإنّهم يفترضون بأن هذا الإنسان، لم يكن قد عرف نفسه، قبل هذه السن، هو نفسه كان جاهلاً بنفسه، والآن، قد وصل إلى المرحلة التي يعرف بها نفسه، مع أنّه كان يعرف اسمه، ولقبه، سابقاً، واسم أبيه، ومدينته، وبلاده، إنّ هذه العبارة تشير إلى نوع آخر من المعرفة، فإنّ الطفل، أبّان طفولته، لم يكن يعرف نفسه، والملاحظ أن هناك الكثير من الأفراد يصلون لسن السبعين أو الثمانين أو التسعين ويرحلون عن الدنيا، دون أن يعرفوا أنفسهم، فلم يعرفوا شخصيتهم الفردية، أو شخصيتهم الاجتماعية، أو هويتهم الإنسانيّة أو هويتهم الإسلامية، ونستهدف من ذلك كلّه، إلى القول بأن الناس، متنبهون، بصورة مجملة إلى نوع آخر من المعرفة، حول أنفسهم وشؤون ومجالات شخصياتهم.

شروط الرشد:

ممّا سبق عُلم أنّ الشرط الأوّل لتوافر الرشد، هو المعرفة فإذا أردنا رشدنا، ورغبنا في تحصيل القدرة على المحافظة والاستفادة من الثروات والطاقات والتوصل إلى الكفاءة في هذا المجال، إذا أردنا أن نعرف بأننا نمتلك في أي مجال كان، النوع الخاص به من الرشد، من أين نعرف ذلك؟ الشرط الأوّل، هو المعرفة الصحيحة، ففي المرحلة الأولى، لا بد أن نعرف هل إنّنا على علمٍ كافٍ بوجود الإمكانات والقدرات التي جعلها الله تعالى في نطاق اختياراتنا، وبالثروات التي توصّلنا إليها خلال التأريخ الطويل للبشرية، أو إنّنا نفتقد هذا الشرط الأوّل من الرشد.

وبعد مرحلة المعرفة، تأتي مرحلة الكفاءة، والقدرة على المحافظة والاستفادة.

وبعد أن تعرّفنا إلى مفهوم الرشد، ورأينا بأن الإسلام قد اهتم اهتماماً بالغاً بمسألة توافر الرشد في المهمات والوظائف والمسؤوليات الإسلامية وأنّ

الرشد أمر مكتسب ومسؤولية مستقلة يُفرض على الإنسان تحصيلها والتوصل إليها يلزمنا أن نعرف بأن هناك أنواعاً مختلفة من الرشد، الرشد الأخلاقي، والرشد الاجتماعي والرشد السياسي، والرشد الشعبي.

الرشد الإسلامي:

هناك نوع من الرشد، نطلق عليه (الرشد الإسلامي) وبحثنا اليوم يدور حوله.

فنحن مكلّفون بالقيام بكثير من المسؤوليات ومنها مسؤوليتنا في خصوص الإسلام نفسه، ولكن أي مسؤولية؟ مسؤولية المعرفة، ومسؤولية المحافظة، ومسؤولية الاستفادة المثمرة منه، فلا بد أن نتفحص أنفسنا، هل يمتلك المسلمون هذا النوع من الرشد؟ هل يعرف المسلمون إسلامهم معرفة صحيحة؟ فما دمنا لم نعرف ثروتنا، وكنّا نجهل وجودنا وقيمتها، فإنّنا لا نكون متوافرين على الشرط الأوّل من الرشد، وكنّا عاثرين من الخطوة الأُولى.

وممّا يؤسف له أن واقعنا كذلك، فإنّنا نفتقد الشرط الأوّل من الرشد الإسلامي وهو معرفة الإسلام ومعرفة الثروات الإسلامية، إنّنا نجهل الثقافة الإسلامية بل إنّنا لم نعرف حتى اليوم، بأن للإسلام ثقافة، لا نعلم بأن لنا تاريخاً مزدهراً جداً، إنّنا لم نزل نجهل رجالنا وعظماءنا، الذين كان لهم التأثير الكبير في تمدن العالم وتطوره، ولهذا السبب، لا نثق بأنفسنا، ويتملكنا الشعور بالنقص والانسحاق، بمعنى أنّنا نرى تاريخنا تاريخاً متخلفاً خاوياً، وإذا لم نعرف شيئاً فكيف يمكننا المحافظة عليه، والاستفادة المثمرة منه.

المصاحف النفيسة:

وربما ذكرت هذه الحكاية في بعض محاضراتي، ولعلي قرأتها في بعض الصحف، فقبل سنتين أو ثلاثة، أعلن أحد القائمين بشؤون حرم الإمام الرّضا عليه السلام، بأنّه قد اكتشف ما يناهز الثلاثمائة أو الأربعمائة من نسخ القرآن الكريم المخطوطة النفيسة، بين الأوراق الممزقة التي وضعت في بعض الصناديق، ليذهبوا بها بعيداً عن الحرم الشريف، ويدفنوها في التراب، وهذه

النسخ النفيسة كانوا قد أودعوها في هذه الصناديق كأوراق ممزقة مهملة، ولكن بما أنّها مشتملة على الآيات القرآنية الشريفة ولا يجوز أن تتلاعب بها الأيدي، أو تطأها الأقدام، لذلك أودعوها في هذه الصناديق، لدفنها في التراب، في فرصةٍ مناسبةٍ، ولكن قبل دفنها اكتشفها إنسان رشيد، ومنع من دفنها.

والحكاية تبدأ من ذلك، فإن حرم الإمام الرّضا عليه السلام كان عبر العصور مهوى الزوار تقصده مختلف الفئات من الملوك والسلاطين، والوزراء والأثرياء، والفنانين والخطاطين، وغيرهم، وكلّ واحد من هؤلاء كان يحتفظ في بيته بنسخة أو نسخ متعددة نفيسة، من المصحف الشريف، والتي كتبت بخط بديع من أروع الخطوط إذ إنّ الخطاطين، والفنّانين، كانوا يبذلون أقصى جهودهم في كتابة المصحف الشريف، وتذهيبه، وتزيينه، ولذلك كان عليهم الاحتفاظ بمثل هذه النسخ التي بُذلت عليها الجهود المضنية، في مكان أمينٍ، لذلك كانوا يقدّمونها كهدايا لحرم الإمام الرّضا عليه السلام، ولكن نتيجةً لإهمال أبناء الأجيال اللاحقة هؤلاء غير الرشيدين، هؤلاء الذين لا يدركون قيمةَ أي شيء، حين يحل شهر رمضان المبارك، حيث يجتمع الأطفال في الحرم الشريف، لتلاوة القرآن الكريم، كانوا يضعون تحت تصرفهم هذه النسخ النفيسة الثمينة، من القرآن الكريم ليقرأها الناس، أو تلاميذ المكتبة، وهؤلاء الأطفال، كانوا يحاولون - بتعبيرهم - حفظ القرآن الكريم، لذلك كانوا يأخذون بتجزئة المصحف الشريف إلى أوراق متعددة ليسهل حملها وقراءتها، وحين تتمزق هذه الأوراق، يقولون، بأن هذه المصاحف لا يمكن الاستفادة منها بعد ذلك، لذلك يدفنونها في التراب.

وهكذا كانوا يدفنون مثل هذه النسخ الثمينة، هذه النسخ التي تعبّر عن أروع ما وصل إليه الذوق، والإيمان، والإبداع والفن، حيث تدل على تمدن المجتمع والجيل، الذي كُتبت فيه، وتدل على العلاقة المفرطة للناس، بالكتاب المقدس لدينهم، ولكن ماذا فعل ورثتهم؟ لقد جعلوها في متناول الأيدي العابثة وبعد ذلك، دفنوها في التراب، وهم لا يدركون، بأن عملهم هذا يعبّر بوضوح عن عدم رشدهم ويدل على جهلهم بما كان يمتلكه أجدادهم من فن وإبداع وما

تجيش به نفوسهم من أحاسيس ومشاعر. إنّ هذا العمل المزري منهم، يدل على عدم إدراكهم لهذه القيمة الاجتماعية، التي ترفع من شموخهم، وتزيد من احترامهم، بين الشعوب الأخرى.

وأتذكر بأن أستاذي الحكيم الكبير المرحوم ميرزا مهدي الآشتياني أعلى الله مقامه، وقد جاء إلى قم قبل ما يناهز الخمسة والعشرين عاماً، وأخذ بالتدريس فيها، قد روى هذه القصة: بأني ذهبت يوماً إلى أحد باعة الكتب، لأشتري كتاباً، وقد عرض البائع عليَّ، نسخة مخطوطة لكتاب أجهله، في الرياضيات، وقال لي: اشترِ هذا الكتاب ولعله ينفعك، وحين سألته عن ثمنه، أجاب: عشرة توامين، وبالرغم من أن هذا المبلغ لم يكن آنذاك بالمال اليسير، ولم أكن أمتلك مثل هذا المبلغ، ولكن حين تصفّحت الكتاب، أدركت، بأن مؤلفه أحد الرياضيين المسلمين، وربما كانت له قيمة كبيرة، قلت إنني أشتريه بشرط أن تخفّض من ثمنه، ولكن البائع رفض ذلك، وبينما كنّا نتناوب الحديث حول ثمن الكتاب، بينما كان الكتاب موضوعاً أمام الأنظار إذ تقدّم إلينا، شخص أجنبي، وحين رأى الكتاب، سأل عن ثمنه أجاب البائع: عشرة توامين، وعلى الفور أعطاه المبلغ، وخرج بسرعة مذهلة وغاب عن الأنظار وبعد ذلك علمنا، بأن هذا الكتاب قد تناقلته الأيدي، وقد دفع ثمنه مبالغ طائلة وإنّ هذا الكتاب من حيث المحتوى، ثمين جداً، وأنّه النسخة المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب، وبعد ذلك ذهبوا بالكتاب إلى مكتبات أوروبا، وعرفنا بأنّ هذا الرجل كان من أوروبا، وقد كُلّفَ من بعض المكتبات الأوروبيّة، أن يعثر على هذا الكتاب، ولعل هناك غيره من الكتب قد كُلّف بإحضارها.

أجل.. هذا هو الفرق بين الأُمة الرشيدة، والتي تعرف ثروات الآخرين وكنوزهم أيضاً، وبعد ذلك تجمع كتب الآخرين، وتضمها لمكتباتها، والأُمة التي تمتلك هذا التأريخ المزدهر، ولكنها وصلت بعد ذلك إلى هذا المستوى من التخلّف، حيث لا تدرك، بأنها تمتلك مثل هذه الثروات والكنوز، وأنّه يلزمها الحفاظ عليها. والآن إذا أردتم العثور على أفضل كتب الشرق، أو النسخ الثمينة من الكتب الإسلامية، فأين تعثرون عليها؟ فهل تعثرون عليها في

طهران أو أصفهان؟ كلا بل لا بُدّ أن تذهبوا إلى مكتبات أوروبا، وأمريكا وروسيا، لتعثروا عليها هناك أو إنكم ستعثرون عليها هناك بصورة أفضل.

وممّا يبعث على التفاؤل أن بعض الدول الإسلامية، أمثال تركيا والهند وإلى حدّ ما مصر وإيران، قد فتحت بعض المكتبات العامّة القيمة وهذا ما يستوجب الشكر والتقدير.

العمارات والمعالم الأثرية:

قبل سنوات، كانت العمارات والمعالم التأريخية، الأثرية، تعيش وضعاً مؤسفاً ومزرياً، فإنّها كانت مفتوحة لكلّ عابر، فيدخلها كلّ أحد، وله الخيار في أن يعبث ما يشتهي ويريد فيها وحتى الأطفال، حين يدخلونها، وتعجبهم بعض الزخارف فإنهم يتمكنون من قلعها، فيأخذون مسماراً أو أي شيء آخر، ثم يأخذون بتحطيم هذه الزخارف وكسرها، ولا يردعهم أي أحد من هذه الأعمال العابثة الصبيانية ولكن لو كانت أُمة أُخرى، تمتلك مثل هذه الزخارف، والذخائر الأثرية، التي أبدعتها أجيالنا، قبل ما يناهز الستمائة عاماً أو أقل أو أكثر، والتي تدل بجلاء على مدى ما وصلت إليه الثقافة والحضارة الإسلامية، آنذاك، لم تكن مستعدة أن تبيع حجراً واحداً منها، بمليون تومانٍ، إذن لماذا نحن كذلك؟ لأننا لا نملك معرفة وإدراكاً، والأمثلة كثيرة في هذا المجال.

وقد سمعت من شخصيّة محترمة، موثوق بها، أن الاهتمام بالمحافظة على قيمة مسجد شيخ لطف الله في أصفهان، قد بدأ، حين جاء إلى أصفهان مستشرق معروف، يبحث حول تأريخ إيران وحضارتها، وهو البروفسور بوب، وقد توفي أخيراً ودُفن في أصفهان، وفقاً لوصيته، وقد جاء إلى أصفهان ونبّه المسؤولين، للحفاظ على هذه القبة، وإنّ عدم المحافظة عليها، أو خرابها، خيانة للبشرية إنّ هذه الآثار ليست ملكاً لفرد، أو أُمة معينة، إنّها للبشرية جمعاء، إنّها تجسد جمال الروح البشرية، ومنذ ذلك التنبيه، أخذنا نفكر في المحافظة عليها.

العلماء المسلمون:

ومن ذخائرنا وكنوزنا الثمينة أيضاً، علماؤنا الكبار، لست أعلم، كيف وُلد فينا الشعور بإزدراء ماضينا، ولعل هذه النظرة وليدة الشعور بالنقص والاحتقار حول ماضينا، فإنّ الكثير يتوهم، بأنّه لم يخلق مِنّا في الماضي عالم كبير يستحق الاهتمام به، فقد يتخيل البعض بأن طب ابن سينا إنّما يفيد العجائز، لاستخدامه في العلاج، ويتخيلون أيضاً، بأن رياضيات علماء الرياضة المسلمين، أمثال ابن الهيثم والخوارزمي، والخيام، لا تتجاوز نطاق معلومات الطالب الابتدائي اليوم، لقد وصل الأمر بنا، إلى التعرّف إلى قيمة علمائنا من الآخرين فحين نقدر اليوم أو نحتفي بأمثال الخواجة نصير الدين الطوسي، أو المولوي أو سعدي، أو حافظ، لأنّ الغربيين يهتمون بهم، ويحتلون جانباً مهماً من كتاباتهم وتأريخ علومهم وآدابهم والبعض من علمائنا، لهم المكانة الرفيعة بين نوابغ العالم، لذلك لم نجرؤ أن نذكر اسماً من علمائنا، فيما إذا لم يهتم الغربيون بمثل هذا الاسم.

وقبل سنوات، لم يطرح اسم صدر المتألهين الشيرازي، العارف والحكيم الإلهي الشهير، من قبل الأوروبيين، ولم يكن أبناؤنا، يتوقعون بأن هذا الفيلسوف الكبير يمتلك تلك الآراء المتعالية في مجاله الخاص، ولكن حين اكتشف بعض المستشرقين، هذا الفيلسوف، ونبّه على اسمه، ومكانته الفلسفية، في بعض المؤتمرات العلمية العالمية، ظهر اسمه أيضاً، في كتاباتنا.

القوانين والتعاليم الإسلامية:

وهي أهم الثروات كلّها، وأكبرها، بل إنّها المنبع والأُم لسائر الثروات والأمثلة التي ذكرناها، حتى الآن كانت تدور حول ما ورثناه من الثقافة، والمدنية والحضارة الإسلامية، والآن لنضرب مثالاً من الإسلام نفسه، أي من القوانين والتعاليم الإسلامية.

فقد مرّت سنوات طويلة نتيجة لعدم رشدنا، وعدم تعرّفنا إلى الإسلام والفلسفة الاجتماعية والإنسانيّة للإسلام، كنّا ننظر فيها باستهانةٍ للتعاليم

الإسلامية، وكنّا نعتقد بأنّه يلزم علينا إهمالها، وإقصاؤها عن واقعنا، وبالتدريج فقدت هذه القوانين تأثيرها الفاعل في حياتنا الاجتماعية والعملية، واحتلت موقعها القوانين والتعاليم التي وضعها الآخرون.

ولكن هل تدارسنا ذلك؟ هل أنّنا تفحصنا هذه المسألة بصورة جديّة وبنظرة موضوعية، واكتشفنا من خلال ذلك، بأن القوانين الجزائية الإسلامية والقوانين القضائية الإسلامية، والقوانين العائلية الإسلامية، لا تصلح لتوجيه المجتمع والأسرة توجيهاً سليماً؟ ولعلنا لا نتألم كثيراً إذا كنّا قد توصّلنا إلى هذه النتيجة من خلال الدّراسة الواعية الموضوعية، ولكن ممّا يؤسف له إنّنا لم نتدارسها جدّياً.

ولأضرب مثالاً، لذلك، من القوانين الجزائية الإسلامية، وهذا المثال إنّما أذكره بالخصوص، لأنّ الآخرين كثيراً ما يستهدفون مناقشته، والاعتراض عليه.

عقوبة السارق:

من القوانين الجزائية الإسلامية العقوبة التي تُفرض على السارق، وهي قطع الأصابع، الذي يتعرض اليوم إلى هجوم مكثف واسع، حيث يقولون: بأن عالمنا اليوم لا يتذوّق ولا يتحمّل قطع يد السارق ويستهدفون من ذلك، الإيحاء إلينا بأننا لا نملك رشدنا، ولا نملك معرفتنا، ولا نملك حق تقييم الأشياء وتحديدها، ولا نملك حق الوعي والاختيار بأنفسنا، بل نحن مفروض علينا، أن نتقبل ما يتذوقه الآخرون وإنّنا يجب أن نكون تابعين مقلدين في تحدّينا ورؤيتنا، وتقييمنا للأشياء فإذا التزمنا بأننا لا نملك بأنفسنا حق التفكير والتقييم، بل، أن الآخرين بدلاً منّا يضعون لنا الأفكار والمناهج، ولا يحق لنا إلاّ التقليد والتبعية لهم، فلا أرى ضرورة للحديث، وأما لو اعتقدنا بأننا نملك خيارنا، ومنحنا لأنفسنا مقداراً ضئيلاً من الجرأة والشجاعة، وحينئذٍ يحق التساؤل لماذا نتقبل قطع يد السارق؟.

هناك عدّة صور واحتمالات لهذه المسألة: إما أن يترك السارق دون

مجازاة إذ لم يحدث أمر مهم وخطير، يستوجب العقوبة، فَمَنْ مَارسَ السرقة، يلزمنا عدم التعرض له بسوء، وعلى تقدير التفكير بمجازاته، فيجب أن يكون الجزاء مرناً ناعماً، بحيث يتشوّق معه ثانيةً لتكرار عملية السرقة، وإما أن تقول بأنّه لا تجب مجازاة السارق، بل تجب تربيته، وإنقاذه، من هذا الواقع السيء المنحرف، الذي يعيشه، وهذا الحديث خادع جداً، ويتقبله السذّج ولكن الحديث ليس حول التربية والمجازاة، بل الحديث حول ما هو أعمق من ذلك فلو لو تثمر التربية شيئاً، ولم تؤثر في السارق، فماذا نفعل؟ أليست المجازاة حينئذٍ هي العلاج الأخير لإصلاحه، وإما أن نقول بأن قطع أصابع السارق عقوبة خشنة قاسية، وإنّه يلزم الاكتفاء بما هو أقل عنفاً، فمثلاً بعدة ضربات من السوط، ولكن: ما هو مقياس الخشونة والمرونة؟ إنّ السرقة تسيء بالأمانة، تسيء بنواميس المجتمع ومقدّساته، بأننا نقرأ كثيراً، بأن السرقة نفسها، قد أدّت إلى قتل السارق نفسه، أو قتل الآخرين، أو جرحهم، أو تشويههم وغيرها من الإصابات الأخرى.

فلا بدّ أن نستخدم الجزاء الذي يكون مؤثراً، ناجحاً في هذا المجال، بحيث يكون له تأثير العلاج النهائي، وقد أثبتت التجارب بأنّ من عدم تنفيذ مثل هذه العقوبة في السارق، قد ارتفعت نسبة عمليات السرقة، ممّا أدى ذلك إلى دمار الكثير من الأسر والعوائل وقتل الكثير من الأفراد، وتشويههم وأصابتهم بالنقص في الأعضاء، وغيرها، ولكن حين نُفذت هذه العقوبة، حيث قطعت أصابع السارق، فإنّ ظاهرة السرقة قد اختفت، واختفت معها كلّ آثارها، ومضاعفاتها السيئة البشعة، وليست هناك قسوة وخشونة في قطع أصابع الخائن بل إنّه يجتث الخشونة من أساسها، إذ إنّ مكافحة الممارسات الخشنة والعنيفة الناجمة عن السرقة، أكثر صعوبة ومشقة.

ويجدر بنا أن نشير إلى هذه الملاحظة: بأنّ الإسلام يرى بأن القوانين الجزائية لا يمكن إجراؤها، إلاّ بعد الإعلان الصريح عنها، وإنّ من يقوم بعملية السرقة يجب أن يعلم جيداً بالعقوبة التي تنتظره، وبالرغم من ذلك يقترف هذه الجريمة، والملاحظة الأخرى: يرى الإسلام بأن المجازاة هي العلاج الناجم

الأخير لتربية المجتمع وإصلاحه ولكن لا يرى بأن الأسلوب الوحيد للحدّ من السرقة أو أي جريمة أخرى يتحدد بالمجازاة، فإنّ الإسلام يتشبث بمختلف المحاولات والأساليب في هذا المجال ومنها المجازاة.

وهناك اعتراض، يكرره البعض دائماً، ويقولون: بأنّنا لو التزمنا بقطع يد السارق في بلد ما، ولكن أيّ سارق؟ فإنما يقطعون يد الإنسان الذي تعده القوانين الراهنة سارقاً، مع أنّه من الممكن، وجود آخرين في ذلك البلد نفسه يستغلون الأفراد الآخرين، ويستولون على أموالهم، ويعتدون على حقوقهم، ولكن بما أنّ القوانين السائدة، لا تعتبر استغلالهم، واعتدائهم سرقة لذلك لا تنفّذ عقوبة القطع في حقّهم، إذن فيفقد هذا القانون الجزائي قيمته الفاعلة، إنّ هذا القانون، سيؤدي إلى قطع يد البائس المحروم، الذي يمدّ يده أحياناً، نتيجة لضغط الظروف التعيسة التي يعيشها، ليسرق شيئاً ضئيلاً، ولكن السارق المحاط بالذهب والقوّة، والذي ينهب الآخرين ويسلبهم، ويعتدي على الحقوق العامة للناس، سوف يبقى مصوناً عن المجازاة، محترماً مبجّلاً لدى القانون.

ولكن هذا الاعتراض من أكثر الاعتراضات تفاهةً وضحالةً، فهل تعني مجازاة السارق أن تُعرض قضيته على القوانين الراهنة لنرى رأيها فيها؟ وأنّه لو كان يمتلك القوّة والذهب فلا يجوز التعرّض له، إنّ مسألة قطع أصابع السارق في الإسلام جزء من الأطروحة الكليّة الشاملة لتشريع وتطبيق القوانين العادلة.

عدم الاهتمام بالمسؤوليات:

من المسائل الهامة والخطيرة جداً، مسألة عدم الاهتمام بمهمة المحافظة على القوانين والتعاليم الإسلامية بسبب جهلنا بفلسفة الأنظمة الاجتماعية والسياسية والحقوقية، والجزائية والعائلية الإسلامية، وعدم القدرة على حراستها، والدفاع عنها.

وممّا يبعث على التفاؤل أن انبثق نوع من اليقظة والوعي في السنوات الأخيرة والأفراد اليقظون حين يبحثون بعمق حول الأنظمة الإسلامية فسوف تصيبهم الدهشة من جهتين:

الأولى: العمق المعجز للفلسفة الاجتماعية الإسلامية، والتي لا يمكن صدورها من غير الوحي.

الثانية: وضوح جهل المسؤولين عن القيام بمهمة المحافظة على القوانين وعدم كفاءتهم وقدرتهم على ذلك.

الجهل بما يحدث في العالم الإسلامي:

المثال الآخر، يدور حول عدم رشدنا: فمن مشخصات المجتمع الحي، أنّه إذا تألّم بعض أعضائه، سوف تفزع الأعضاء الأُخرى كلّها، إلى التعرف إلى ألمِه، بل ومشاركته في محنته، وتقديم المعونة له ولعلّ الجميع، سمع هذا الحديث الشريف عن النبيّ ﷺ: «مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى بعضٌ تداعى له سائر أعضاء جسده بالحمى والسهر»، والمجتمع الحي كذلك، فإنّه لا يظل جاهلاً بالأحداث والأزمات التي تهدد بعض أعضائه ولا يبقى مكتوف الأيدي تجاهها ولا أقل من التعرّف إليها.

وفي محاضرتي عن (الخطابة) بحثت حول مسألة صلاة الجمعة، ونقلت، هناك الرواية المعروفة عن الإمام الرضا عليه السلام: «وإنّما جُعِلَتْ الخطبة يوم الجمعة لأنّ الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمير سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق».

وموضع الشاهد، الجملة الأخيرة من هذه الرّواية (ويخبرهم بما ورد عليهم من الآفاق) أي إنّما وجبت صلاة الجمعة، ليكون المسلمون على علم بالأحداث التي تمرّ على العالم، وبالخصوص العالم الإسلامي.

ولكن حين نتفحص وندرس تأريخ القرون الستة، أو السبعة الأخيرة فلا نرى إلاّ الجهل المطبق، فقد أُجتث من جسد الأُمة الإسلامية، أعز أعضائه وأهمها، ولكن سائر الأعضاء بقيت سادرة في جهلها، وحكاية الأندلس الإسلامي - أحد المراكز الثلاثة للتمدن الإسلامي العظيم، والغرب بنفسه، يعترف بأنّه مدين بحضارته ومدنيته للتمدن الإسلامي في الأندلس - مثال واضح

على هذه الحقيقة المرّة، لقد قُطع هذا العضو العزيز، بأبشع صورة، ولكن الشرق الإسلامي بقي جاهلاً، بما حدث، ولقرون عديدة بعد ذلك.

واليوم نعاني، مثل هذه المأساة، فتمر الكثير من الأحداث المؤلمة والعواصف المهولة على العالم الإسلامي، ولكن الملاحظ، أن لا يكون هناك أدنى معرفة بها، فضلاً من مشاطرتها في محنها كأحداث الفيلبين وغيرها.

دور التعليم والتربية في الرشد:

قلنا سابقاً، إنّ الحيوانات تمتلك نوعاً من الرشد في نطاق حياتها الخاصة فهي بصورة غريزية، تحدد ما ينفعها ويضرّها، وبصورة غريزية، تمتلك القابلية والقدرة في المحافظة على إمكاناتها والاستفادة منها، والشيء الذي لا تعرفه أو لا تمتلك القدرة على الاستفادة منه، هو الذي لم يكن من مختصّاتها في نظام الخليقة، ولكن الرشد الإنساني، اكتسابي، والقدرة على المحافظة، والانتفاع المثمر من الإمكانات والطاقات، التي اعتبرت في نظام الخليقة من مختصاته، هي بدورها اكتسابية، والتعليم والتربية يهتمان بهذين المجالين، فإنّ التعليم يوافر المعرفة، التي هي الرّكيزة الأولى للرشد، والتربية توافر القدرة التي هي الركيزة الثانية.

اتساع ميدان الرشد الإنساني:

وهناك فارق آخر بين رشد الإنسان، ورشد الحيوان، وهو أن رشد الحيوان آني، موضعي، وأما رشد الإنسان فهو غير محدد بزمان وحال، بل هو شامل للماضي والمستقبل، وغير محدد بالموضع الذي يعيش فيه، بل إنّه يشمل المواضع الأُخرى أيضاً.

القدرة على التنبّؤ:

رشد الإنسان بالنسبة إلى ماضيه، كما ذكرناه، أي المعرفة بماضيه وتأريخه والاستفادة المثمرة من الإمكانات والقدرات التأريخية، وأما رشده بالنسبة إلى المستقبل، فيعني القدرة على التنبّؤ عن المستقبل، أي التنبؤ بالحوادث

المستقبلية، ووضعها تحت قيادته وتوجيهه بقدر إمكانه بمعنى قيادة الزمان وهدايته وتوجيهه على ضوء القوانين والسنن الحاكمة على الزمان والتأريخ.

ومثاله: ما يلاحظ اليوم في بعض الدول المتطورة، كيف تتنبأ بالحوادث، ثم تتأهب لمواجهتها وتوجيهها بقدر الإمكان.

فالتأهب لمواجهة المستقبل، وقيادته، وتوجيهه، التي هي من مؤشرات الرشد الاجتماعي، تنشأ بدورها من القدرة على التنبؤ، ومن الطبيعي أنّ التنبؤ العلمي هو الذي يخضع للقوانين العلمية، فلا يشمل تنبؤات المدّعين للغيب، حيث يتكهنون من أوّل السنة (فروردين)[1] بحوادث السنة المقبلة، ثم ينشرونها، لأجل، إشغال الأذهان، ولتكون مادة للأحاديث الفارغة، ولكن بعد نهاية السنة، لا يتحدث أحد عن مصير هذه المهملات، والتنبؤ العلمي يعتمد في أساسه على معرفة المؤثرات والعوامل الفاعلة في المرحلة الراهنة ومتطلباتها، فمعرفة الحاضر له دوره الكبير في القدرة على التنبؤ، إذن فشرط الرشد، معرفة الزمان ومتطلباته، والأفراد الذين لا يعرفون جيداً عصرهم وزمانهم، لا يمكنهم التنبؤ عن المستقبل، وهدايته وتوجيهه وقيادته.

وحتى الآن كان حديثنا يدور حول الدلالات التي تؤشر على عدم الرشد وهي اللامبالاة، وعدم المعرفة، وعدم الإطّلاع على العوامل الفاعلة في الزمان، وعدم القدرة على التنبؤ، وعدم الرؤية لما لا يتجاوز موطئ القدمين.

دلالات الرشد:

ونتحدّث هنا عن بعض الدلالات التي تؤشر على وجود الرشد، بصورة موجزة جداً.

١ـ المطبوعات:

والمطبوعات لدى كلّ أمّة دليل على مستواها، ونظرة واحدة لمطبوعاتنا

---

(١) أوّل شهر من الاشهر الإيرانية.

والتي تظهر اليوم باسم الإسلام والدين، تدلنا على مستوى الرشد في مجتمعنا ولأجل أن نلمس بأيدينا الحقيقة المرة، أضع نصب أعينكم مقارنتين:

المقارنة الأولى: بين المطبوعات الدينية والإسلامية في عصرنا، والآثار والكتب التي ألّفها المسلمون في العصور الإسلامية السابقة، وهذه المقارنة تثير فينا الأسف على واقعنا وحاضرنا، يقول الغربيون: إذا أردت مراجعة الكتب الغربية فاقرأ الكتب التي هي أكثر قرباً من عصرنا، لأنّ الكتب الغربية كلما تقارب زمن تأليفها من عصرنا، ازدادت نضجاً وعمقاً واتقاناً، وغزارة في المحتوى، ولكن الأمر بالعكس في الكتب الإسلامية، والشرقية، فإذا أردت مراجعتها فراجع الكتب التي هي أكثر قدماً وتباعداً عن عصرنا، حتى تصل للقرون الإسلامية الأولى، لأنّها كلما تقارب زمن تأليفها من عصرنا، ازدادت ضحالةً وتخلفاً وتضاءلت قيمتها العلمية، وكلما تباعدت عن عصرنا كانت أفضل وأكثر عمقاً وإبداعاً وتكاملاً.

وهذا القول وإن كان مبالغاً فيه، ولكن ممّا لا يشك فيه أحد، أنّ الكتب الإسلامية التي تصدر اليوم باسم الإرشاد والدفاع عن الإسلام هي كذلك، فإنّ النتائج السيئة التي تنتج من أغلبها، أكثر من نفعها، فبدلاً من أن تؤدي إلى تنمية الوعي، والمعرفة واليقظة، نلاحظ أنّها تؤدي إلى التخدير والإنحراف وبدلاً من توافر الهداية والتوجيه نلاحظ أنّها تؤدي إلى الضياع والضلال، ولعلّ أهم الأسباب في ذلك هو عدم التنظيم في محيط رجال الدين، فكلّ من تحلو له الكتابة، يمسك بالقلم ثم يكتب عن الإسلام، وبعد ذلك يطلب من شخصيةٍ مرموقةٍ تقريظ كتابه، ثم يركبه الغرور.

٢ـ القوى الفكريّة:

القوى والطاقات الفكريّة لدى كلّ أُمة، حيث يمكن لها التعبير عن أفكارها ومعطياتها، من جملة الثروات القيمة لتلك الأُمة، ولكن لا بد أن نعرف ما هي المسائل والموضوعات التي يجب استثمار هذه القوى فيها؟ وما له علاقة بالرشد وعدم الرشد، ليس وجود أو عدم وجود العقول والأدمغة

الكبيرة، بل المهم ملاحظة المسائل التي يلزم أن تستثمر هذه الطاقات فيها، إنّ الذهن القوي نظير الساعد القوي، فإنّ الساعد القوي لا يعتبر منتجاً ومثمراً بنفسه، فأي فائدة مثمرة لذلك الساعد القوي والعضلات المفتولة التي تحفر التراب، ثم تنقله من موضع إلى آخر.

والملاحظ، أنّ بعض المجتمعات، تبدد القدرات والكفاءات الذهنية ـ أي أشرف وأعز الثروات البشرية ـ في المسائل العديمة الفائدة، أو أنّها ضئيلة الفائدة، فبالرغم من وجود الآلاف من المسائل والمشكلات الشائكة والمعقدة سواء أكانت نظرية أم عملية، والتي تطالب، وبإلحاح بالحل، ولكن هذه القوى والطاقات الفكريّة تستنزفها معالجة بعض المسائل المكررة، التي لو كانت تقبل الحل، فإنّها قد حلّت آلاف المرات، ولكن المتعارف استخدام الكفاءات، والطاقات الذهنية، في المسائل نفسها، دون أن يكون لها أي ثمرة وعطاء. فمثلاً - قد اعتدنا على تبديد الكثير من القوى الفكريّة في معالجة شبهة ابن قبة، أو أمثالها من الشبهات التي قد بُحثت، وحُلّت، مرات عديدة - بالرغم من وجود المسائل والمشكلات الهامة التي هي أكثر ضرورة من شبهة ابن قبة، وأكثر فاعلية، وأشد احتياجاً للعلاج، ولكن لم يفكر فيها أي أحد، وكانت مشكلتنا، إلى يوم القيامة والتي يلزمنا التفكير فيها، هي هذه المشكلة فحسب، وبعض المشكلات الأُخرى التي تماثلها، ولا يمكن أن نوضّح هذه المسألة أكثر من ذلك.

المواقف العاطفية:

ومن الدلالات الأُخرى للرشد وعدم الرشد، المواقف العاطفية الاجتماعية، فإنّ المجتمعات تتفاوت فيما بينها في مواقفها العاطفية، إنّنا في وهم كبيرٍ، حين نعتقد بأن المواقف العاطفية للمجتمعات الدينية - اصطلاحاً - متلوِّنة دائماً باللون والطابع الديني، أو إنّها منبثقة في واقعها من دوافع دينية، ولكن لو كانت تلك المواقف العاطفية، تدور حول مسائل وموضوعات دينية، فهل يكفي ذلك لنعتبر هذه المواقف بنفسها، دينية، ومتطابقة مع المصالح الدينية؟ والجواب، كلا وهذه هي الملاحظة التي لها أهميتها في هذا المجال.

فنرى أحياناً بعض الناس، ولعوامل اجتماعية معينة، يفقدون موقفهم العاطفي، من بعض الأصول والأُسس الدينية، وكأنما قد تحجّر إحساسهم تجاه هذه الأُصول، فيشاهدون نصب أعينهم، بأن هذه الأصول تستحق، دون أن يحركوا ساكناً، ولكنّهم في بعض المسائل الأُخرى، التي لا تعتبر من أصول الدين بل من فروعه، وربما لا تكون من الفروع أيضاً، بل من الشعائر، أو أنّها من الأصول ولكنها كبقية الأُصول الأُخرى ولكنّهم يتخذون تجاهها موقفاً عاطفياً مشدداً بحيث يتملكهم الغضب الشديد من النقد الطفيف أو الإشاعة الكاذبة عنه.

وأحياناً، تسود المجتمع بعض المواقف العاطفية الكاذبة، أي إنّ الناس يتخذون تجاه بعض القضايا موقفاً عاطفياً حاداً، دون أن يعتمد هذا الموقف على دليل منطقي. يروي أحد الفضلاء بأنّه كان يعيش في بعض المدن الإيرانية أحد التجار المقدسين، ولم يتفضّل الله عليه إلاّ بِوَلد واحد، وكان هذا الولد عزيزاً وأثيراً لديه جداً، ولذلك نشأ هذا الولد مُدللاً، وشب الولد وأصبح شاباً رشيقاً، والشباب، والفراغ، والثروة، والدلال أدّت بهذا الشاب إلى ما لا يحمد عقباه، وقد تألّم الأب كثيراً لمصير ابنه ولم يصغ الولد أبداً لنصائح أبيه وتوجيهاته وبما أنّه كان الولد الوحيد، لم يكن الأب مستعداً لطرده، كان يعتصره الألم، من سلوك الابن الشائن، وقد وصل الإنحراف بالولد إلى أن يعقد مجالس الخمرة في بيت أبيه، الذي لم يشهد إلاّ المجالس الدينية، وبالتدريج فتح البيت أيضاً لدخول الفحشاء، وكان الأب البائس يعيش معاناة قاتلة، دون أن ينبس ببنت شفة.

وآنذاك كانت الطماطة الفرنسية جديدة العهد بإيران، وكان البعض يشيعون عنها، بأنها مستوردة من فرنسا، وإنها محرمة، ولذلك امتنع الناس من استعمالها، وبالتدريج، وجد موقف عاطفي حاد من قبل أهالي المدينة تجاه هذه الطماطة، وإنّها أشد حرمة من سائر المحرمات، وكانوا يطلقون عليها بعض التعابير التي تدل على مدى ما تضمره نفوسهم أمثال (الباذنجان الأرمني) فإنّ تعبير الطماطة الفرنسية يدل على وطن هذه الطماطة، ولكن التعبير الثاني

يحدد دينها ومبدأها، ومن هنا أصبح موقفهم العاطفي من هذه الطماطة أكثر حدة وضراوة.

وفي يوم ما قالوا لذلك الأب، الذي يقترف ابنه أكثر المحرمات بشاعة، دون أن يحرّك ساكناً، أخبروه، بأن ابنه قد أدخل اليوم لبيته، الطماطة الفرنسية.

وفقد الأب أعصابه، وصاح على ابنه، وأحضره بغضب، وقال له: أي بني لقد شربت الخمر فصبرت، وفتحت البيت للخمرة والفاحشة فصبرت، ولكن الآن، قد وصل الإنحراف بك أن تدخل لبيتي الطماطة الفرنسية، إنني لا أتحمّل ذلك أبداً، فمن هذا اليوم أنت لست بولدي، ولا بد أنْ تخرج مطروداً من هذا البيت.

هذا مثال من المواقف العاطفية التي تتخذ في بعض المسائل التافهة، فيصل الأمر بهذا الأب أن يكون موقفه العاطفي من الطماطة الفرنسية أشد بكثير من موقفه تجاه الخمرة والقمار والفحشاء.

أما المواقف العاطفية الكاذبة تجاه المسائل الأساسية والأصولية، ولعل البعض تتملكه الدهشة والعجب، من قولنا، بوجود المواقف العاطفية الكاذبة تجاه المسائل الأساسية، ولكن واقعنا يصادق على قولي، والدليل عليه، ما نراه بوضوح من أن الأصول تُسحق، دون أن يُتخذ تجاهها أي موقف عاطفي، فنعلم من ذلك أنّ المواقف العاطفية تجاه الكثير من الأُصول مواقف كاذبة.

ألم تلاحظوا الضربات الموجعة الموجّهة للإسلام، وللمقدسات الإسلامية بالخصوص، فمثلاً قد وُجّهت الإهانة الصريحة لشخص الرسول ﷺ وحيكت الاتهامات والافتراءات، وقد انحرف البعض من خلال ذلك، ولكن لم يُتخذ تجاه ذلك أي موقف عاطفي، واكتفينا بالتحسر والتأسف القلبي فحسب، ولكنّهم حول مسألة، ولعلها نتجت غفلةً واشتباهاً، دون أن يكون صاحبها متعمداً مغرضاً وربما كان يمكن معالجتها بالحوار الأخوي، كيف كان موقفهم

العاطفي حاداً ملتهباً وكيف أثاروا الأجواء حولها، بحيث لم ينفع منها إلاّ أعداء الإسلام.

النَفَقات والمبرّات:

المثال الآخر للتعرف إلى الرشد وعدم الرشد، أنواع الإنفاق والأموال التي يدفعها الناس باسم الإنفاق في سبيل الله، وأنواع المصارف التي يتخيرونها لأموالهم، تدل على مستوى الرشد الإسلامي بين المسلمين، وللقرآن الكريم بعض التعابير حول تأثير أنواع الإنفاق، ونذكر مثالين، أحدهما للإنفاق المُثمر النافع والآخر للإنفاق المنحرف والخاطىء.

الأوّل: قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾﴾[1] وهذه آثار الإنفاق السليم الذي ينفق في سبيل الله، أي في سبيل المصالح العامة حيث سيتضاعف نتاجه إلى السبعمائة مرة.

وأما مثال الإنفاق المنحرف: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[2]، وفي كلتا الآيتين كان الحديث حول الإنفاق. الإنفاق السليم الذي يتضاعف نتاجه، والإنفاق المنحرف، الذي يكون له نتائج معكوسة، حيث سيجلب الدمار والهلاك حتى للآخرين.

وكما هو الأمر في بعض الكتابات، فبدلاً من أن تكون موجهة، وهادية وباعثة على الحركة والنشاط، تنتج أثراً مضاداً فإنّها ستؤدي إلى الإنحراف والتخدير والجمود، والإنفاق كذلك، فبعض أنواعه، كما أنّه لا ينتج أثراً مفيداً بل مخرباً لصاحبه، كذلك، فإنّه يحمل الدمار لنتاج الآخرين أيضاً، نظير بعض الأغذية التي تدمر البدن وتغذي الجراثيم التي تعيش في البدن، وتستنزف قوته.

---

(١) البقرة: ٢٦١.

(٢) آل عمران: ١١٧.

فيلزم علينا أن نتدارس جيداً أنواع الأموال التي ينفقها الناس باسم الخيرات والمبرات، حتى نتعرف إلى القوى التي تتغذى بها، هل هي القوى الصاعدة والبنّاءة، أم القوى المخرّبة الهدّامة.

الموقف من الفرص:

والمؤشر الآخر للرشد وعدمه، المواقف من الفرص، أي أسلوب الاستفادة من الفرصة، لئلا تذهب أدراج الرياح ولا مجال لنا للتفصيل حول هذه المسألة.

وممّا سبق. يتوضح لنا مدى ما نملكه من الرشد الإسلامي، فهل نحن مجتمع إسلامي رشيد؟ هل نعرف ثرواتنا وقدراتنا؟ هل نمتلك القدرة على الحفاظ عليها والاستفادة منها؟ فإنّ هذه الثروات أمانة أودعها تأريخنا بأيدينا، وما هو مدلول المؤشرات في هذا المجال.

ولكن يجب أن لا يصيبنا اليأس والقنوط، ولا بُدّ أن نوجّه اهتمامنا لمسؤولياتنا وكما قلنا بأن الرشد، ممّا يمكن تعلّمه، واكتسابه، فعلينا أن نبذل أقصى الجهود لتحصيله والتوصل إليه، يجب أن نرفع من مستوى الرشد في مجتمعنا، وليست مهمة قادة الدين إلاّ ذلك.

الدين شمس لن تغيب

ترجمة: السيد الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

هل للدين نهاية؟:

إنّ عالمنا عالم التغير والتحول، فلا يبقى شيء ثابتاً: بل إنّه سيتحول ويشيخ وبعد ذلك يموت وينطفىء وينقضي عمره، فهل الدين كذلك؟.

وهل للدين مرحلة زمنية معينة إذا مرّت وانقضت فسوف ينقضي عمر الدين أيضاً أم ليس الأمر كذلك، بل هو دائم باقٍ بين الناس وإذا حدث أنْ ظهرت حركة معادية للدين تحاربه وتحاول القضاء عليه فالدين رغم ذلك لا يموت ولا ينطفىء، بل إنّه سيبقى نابضاً سيظهر ويثبت وجوده بأشكالٍ وصورٍ أُخرى بعد فترة وجيزة؟.

يقول ويل ديورانت ـ وهو لا يؤمن بأيّ دين في كتابه (دروس التاريخ) في بحثه حول التاريخ والدين: (للدين مئة روح كلُّ شيء إذا قضي عليه في المرّة الأولى، فإنّه سوف يموت وإلى الأبد إلاّ الدين، فإنّه لو قضي عليه مئة مرّة، فإنّه رغم ذلك سيظهر وتنبعث فيه الحياة بعد ذلك).

ستكون دراستنا في حدود القوانين والنواميس الطبيعية: ما هي الأشياء

التي تبقى والأشياء التي تفنى وتموت؟ ولا يتعرّض حديثنا للأُمور الخارجة عن مدار الظواهر الاجتماعية، بل سيتحدّد في هذا المجال.

مقياس الخلود:

إنّ الظواهر الاجتماعية التي تحتفظ بوجودها خلال عمرها لا بدّ أنّ تكون متلائمة مع الرغبات والحاجات البشرية. أي إنّها: إمّا أن تكون بنفسها حاجات بشرية أو إنّها وسائل لإشباع تلك الحاجات الإنسانيّة، بمعنى: أنّ البشر في أعماق فطرتهم يبحثون عنها ويرغبون فيها أو أنها ليست كذلك فلا يرغب بها الإنسان في عمق فطرته وغريزته ولا تستهدفها الميول البشرية، ولكنها وسائل لإشباع حاجاته الفطريّة الأوليّة.

وحاجات البشر على قسمين: حاجات طبيعية، وحاجات غير طبيعية، أي (العادات).

أمّا الحاجات الطبيعية: فإنّها تعني تلك الأمور التي يحتاجها الإنسان بما أنّه إنسان ولم يكتشف سرّها حتى الآن كحب المعرفة والاستطلاع وحبّ الشهرة والجمال والرّغبة في الأُسرة والنسل فرغم أنّه سوف يصيبه التعب والكلل في سبيلها ولكن رغم ذلك يرغب فيها ويسعى في إشباعها وإرضائها.

وأمّا لماذا يرغب في المعرفة والجمال وما هو واقع هذه الرغبات ولماذا يلتذّ بها؟ هذه أسئلة تبحث عن الجواب وسواء تمكّنا من الجواب عليها أم لا، فإنّ هذه الرغبات والحاجات موجودة فعلاً في الطبيعية الإنسانيّة.

وأمّا الحاجات غير الطبيعية أيّ العادات التي يعتاد عليها أكثر الناس ولكنّهم يتمكّنون من التخلص منها، أو استبدالها كالإدمان على شرب السجائر أو الشاي، أو الخمر أو الهيروين وغيرها، والتي تصبح حاجات يحتاج إليها الإنسان ويرغب فيها بشدّة كما يطالب بالحاجات الطبيعية وتصبح بالتدريج طبيعة ثانوية له، ولكن رغم ذلك، فإنّه يتمكن من هجرها والتخلّص منها أو تربية الجيل القادم وتنشئته نشأةً لا يفكر معها بهذه الأشياء أبداً.

وأمّا الرغبات والدوافع الفطرية الطبيعية فليست كذلك إذْ لا يتمكن الإنسان من تركها ولا نستطيع أن نربّي الجيل القادم تربيةً يتناسى معها هذه الرغبات.

ومثاله الواضح يظهر في تطبيقات الشيوعية فالحكم الشيوعي، سعى لتحقيق فكرتين: إحداهما الاشتراكية والثانية إبادة النظام العائلي الاختصاصي، ولكن باءت محاولاته بالفشل، فإنّها لا تقبل التطبيق إذ الدافع لتشكيل الأسرة دافع طبيعي فطري، فإنّ كُل فردٍ في أعماقه يميل للأُسرة وإلى زوجةٍ تختصّ به حتى يكون الولد المتولّد منهما: مختصّاً به وإنّما يحب ولده ذلك الحب الشديد لأنّ ولده امتداد لوجوده وهذا الحب أمر فطري وحين لا يكون له ولد يشعر بأنّ وجوده سيزول وينقطع بعد حياته.

وكذلك الإنسان فطرياً يمتلك الرغبة في معرفة تاريخه وماضيه ومن هو أبوه وأُمه ولا يمكن أنْ يعيش الإنسانُ سعيداً وسويّاً وهو لا يعرف أباه أو أُمه وكيف يمتدّ وجوده بعد حياته وأي الأولاد ولده؟ ولذلك لم يستجب البشر لهذه الفكرة فماتت وقُذف بها في سلّة المهملات، وقد اقترح أفلاطون قبل (٢٦٠٠) عاماً أمثال هذه الفكرة[١]. ولكنّه بنفسه قد ندم على ذلك بعد أن لمس آثارها السيئة وقد ظهرت الدعوة لإلغاء النظام العائلي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ولكن رفضها البشر، لماذا؟ لأنّها خلاف الطبيعة البشرية.

وللحكماء قاعدة فلسفية وهي (أنّ القسر لا يدوم)، ويعني ذلك: أنّ التيار غير الطبيعي، لا يبقى ولا يدوم ويقابل ذلك التيار الطبيعي فإنّه يدوم وله الاستعداد على البقاء والثبات وأمّا غير الطبيعي فلا يمتلك القابلية على البقاء.

وإذا أردنا أن نثبت بأنّ الدين يبقى ويدوم فلا بد أن يكون أحد هذين الأمرين: إمّا أنّ يكون بنفسه حاجة طبيعية أو يكون وسيلة لإشباع الحاجة الطبيعية ولكن يشترط أن يكون هو الوسيلة الوحيدة لإشباع هذه الحاجة أو

---

(١) ولكن في خصوص طبقة الحُكام والفلاسفة والفلاسفة الحكام وقد اعتبرها الوسيلة الوحيدة للحدّ من تصرفاتهم الشخصية السيئة.

الحاجات الفطرية الطبيعية ولا توجد وسيلة أُخرى أفضل منها، فإنّه لو وجدت وسيلة أُخرى غير الدين تشبع تلك الحاجة بصورة أفضل وأكثر فائدة وتأثيراً فحينئذٍ سوف تزول الحاجة للدين ويهجر ليتمسك بتلك الوسيلة الأخرى وبالخصوص إذا كانت الوسيلة الأخرى أفضل من الدين.

ونلاحظ مثل هذه الظاهرة في العصر الحديث كثيراً، فإنّ السلع تتغير بين يومٍ وآخر مثلاً وتُهجر السلعة القديمة ليندفع الناس لشراء الجديدة وإن كانت تُشبِع الحاجة نفسها التي تشبعها القديمة.

مثلاً احتياج الناس للبس الجورب ففي البدء كانوا يلبسون الجورب المحاك، ولكن ظهر اليوم جورب آخر يشبع هذه الرغبة وربما كان أفضل وأجمل من السابق: لذلك هُجِر النوع السابق واستُخدم الجديد.

وكذلك حينما اختُرعت الكهرباء ترك الإنسانُ استعمال المصباح الزيتي، فإنّ استخدام المصباح كان لأجل الاستفادة من ضيائه وهذه الحاجة تشبعها الكهرباء بصورةٍ أفضل وأيسر.

والدين يمتلك كلتا الميزتين، فإنّه بنفسه حاجة فطرية وشعورية للبشر وكذلك هو الوسيلة الوحيدة لإشباع الحاجات الفطرية للبشر بحيث لا يمكن لغيره أنْ يحلّ محلّه وبعد الدراسة التالية سيتّضح لنا بأنّه يستحيل على أيّ شيء أنْ يقوم مقام الدين في إرضاء هذه الرغبات الفطرية.

فطريّة الدين:

القرآن الكريم يصرّح بأن الله قد أودع الدين في قرارة الإنسان وأعماقه، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[1].

وحين يتحدّث الإمام علي عليه السلام عن الأنبياء، يذكر بأنهم قد بُعثوا لأجل أن يذكّروا الناس بذلك العهد الذي عقدته فطرتهم لأجل مطالبتهم بالوفاء بذلك العهد الذي لم يُكتب على ورقة ـ ولم ينطق به لسان وإنّما كُتب على صفحة

(١) الروم: ٣٠.

وفي عمق الفطرة الإنسانية بقلم الخليقة ـ على صفحة الضمير وفي أعماق الشعور الباطن.

ولم أذكر ذلك للإستشهاد والاستدلال، بل استهدف من ذلك أن أُثبت أن الإسلام كان أوّل من اكتشف أنّ الدين حاجة فطرية ولم يعرف البشر هذه الفكرة سابقاً ولكن ظهر في العصر الحديث مَن يُنادي بها ويدعو إليها وقد ظهرت الكثير من النظريات والآراء حول هذه الفكرة في القرن السابع عشر والقرن الثامن العشر والقرن التاسع عشر الميلادي، والقرآن الكريم يصرّح: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾.

كيف وجد الدين؟:

هناك فرضيات كثيرة حول نشأة الدين ونستعرض بعضها إجمالاً:

١ ـ الدين وليد الخوف، خوف الإنسان من الطبيعة ومن صوت الرعد الرهيب وسعة البحر وهدير أمواجه المتلاطمة وغيرها من مظاهرِ الطبيعة.

ونتيجة لهذا الخوف خطر الدين في أذهان البشر، والحكيم اليوناني (لوكريتوس) ذكر: بأنّ أوّل الآباء للآلهة هو إله الخوف وفي عصرنا الحديث قد التزم بها البعض وادّعى بأنّها نظرية جديدة.

٢ ـ الدين وليد الجهل، فقد اعتقد البعض بأنّ العامل لوجود الدين هو جهل البشر، فالإنسان بطبعه يميل إلى معرفة العلل والقوانين الحاكمة في الكون وفي حوادثه وربما أنّه لم يعرفها فينسبها لما وراء الطبيعة.

٣ ـ الرغبة في العدالة والنظام، ذهب البعضِ إلى أنّ الدافع إلى الدين وانتماء البشر إليه هو الرغبة في العدالة والنظام فحين لاحظ الظلم والاضطهاد وعدم العدالة في المجتمع والطبيعة، لذلك أوجد الدين وتشبّث به لتسكين آلامه النفسية وتهدئتها.

وقد ذكر أصحاب هذه الفرضيات الثلاثة بأنّه مع تقدم العلم وتطوره

فسوف يزول الدين لوحده ويحتل العلم موقع الدين، لذلك دعوا إلى تطوير العلم وتنميته، لأنّه في رأيهم أنّ العالم يعني غير المتدين.

٤ ـ الفرضية الماركسية: وتعتقد الماركسية بأنّ الدين قد وجد لأجل أن تحتفظ الطبقة المستثمرة بامتيازاتها ومكانتها وسلطتها بين الشعوب، ففي مرحلة الشيوعية الأولى لم يكن هناك وجود الدين، وقد وجدت ـ لبعض العوامل ـ الملكية الخاصّة والطبقية ووجد طبقة حاكمة وطبقة محكومة محرومة، وفي المرحلة الإقطاعية والرأسمالية أنشأت الطبقة الحاكمة فكرة الدين حتى لا تثور الطبقة المحرومة بوجهها فالدين لجامٌ لجم غضبها وأفيون لهذه الطبقات المحرومة لتبقى سادرة في سُباتها وغيبوبتها.

والملاحظ أنّ سائر الفرضيات قد جعلت العلم يأخذ موقع الدين، أما هذه الفرضية فلم تلتزم بقيام العلم مقام الدين، فإنّ الماركسية رأتْ بأنّ العلم تطور وتقدّم، ولكن الدين لا زال باقياً ولم يتعرّض للفناء، بل لاحظوا بأنّ كبار العلماء هم من الملتزمين بالدين كباستور وغيره.

لذلك اعتمدت الماركسية على الطبقية فأكّدت بأنّه ما دام للطبقات وجود فالدّين لا يزول بل سيظل محتفظاً بوجوده لوجود هذه الطبقية في الشعوب، فإنّ الدين وليد الطبقية، فإذا ساد العالم المذهب الاشتراكي وزالت الطبقية فإنّ الدين سيزول لوحده.

إنّ الماركسيّين يعتقدون: بأنّ الدين شِراك تنصبه الطبقة الحاكمة للطبقات الكادحة المحرومة فلو تساوى الجميع وزالتْ الطبقية فسيزول الدين بنفسه، لأنّه لا حاجة لهذا الشراك آنذاك.

وبإيجاز: فإنّهم دعوا إلى تحقيق المساواة التّامة بين أفراد المجتمع كشرطٍ ضروريّ للقضاء على الدين.

ولكن هذه الفرضيّة كأخواتها لم تثبتْ للنقد العلمي، إذ ثبت أنّ الدين أسبق وجوداً من الملكية ففي مرحلة الشيوعيّة البدائية وحين لم يكن للطبقات

وجود كان الدين موجوداً آنذاك، بالإضافة إلى أنّ الواقع التاريخي لا يتلاءم وهذه الفرضية.

إذْ أثبت التأريخ بأنّ الدين قد ولد ونشأ بين الطبقات المستضعفة والمحكومة وقادة الرسالات أمثال موسى وغيره كانوا من الطبقة المحرومة والمستضعفة حيث واجه هو وأصحابه المحرومون الطبقة الحاكمة المتمثّلة بفرعون وأمثاله.

وحين بُعث نبيّنا ﷺ أعلن ثورته على الطبقة الحاكمة والثّرية والمرابين، وقد عبّر القرآن الكريم عنهم، ب ـ (الملأ) أي الأشراف أمثال: أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة، فإنهم كانوا من زعماء مكّة وأثريائها ومن المخالفين له، وأمّا أتباع النبيّ ﷺ فكانوا من الطبقة المحكومة والمضطهدة، أمثال: عمار وسلمان وأبي ذرّ وعبد الله بن مسعود وأمثالهم.

وحين زار خروشيف إبّان رئاسته الجزائر، قال له بن بلا ـ الذي كان رئيساً للجمهورية آنذاك ـ بأَنّ الإسلام يمكن أَنْ يكون عاملاً محركاً في شمال أفريقيا لمقاومة الاستعمار فصدّقه على ذلك.

إذن، فقد اعترف بالحقيقة هؤلاء الذين كانوا يقولون بأنّ الدين أفيون الشعوب، وأنّه قد اصطنعته الطبقة الحاكمة لتخدير الفئات المحكومة والمضطهدة حتى لا تطالب بحقوقها المشروعة وتشعل الثورة ضد الحكام المستبدّين، ولكن بعد أن اطلّع على الإسلام عن قرب اعترفَ بالحقيقة.

ويظهر ممّا سبق أنّ المخالفين للدين أنفسهم لم يتّفقوا على رأي واحد.

٥ ـ فرضيّة فرويد: وقد فسّر فرويد كلّ الظواهر الاجتماعية وفق الغريزة الجنسية ومن جملتها الدين، فإنّه حين تقف الظروف الاجتماعية بوجه إطلاق العنان للغريزة الجنسية تُصاب هذه الغريزة بالكبت والحرمان ولكنها لا تزول، بل إنّها تستقر في اللاشعور حيث تقف بوجهها القيود الاجتماعية ولكن هذا الكبت والحرمان يحقّق نفسه في الخارج بصورة أمراض عصبيّة ومظاهر مختلفة ومنها الدين.

إذنْ، ففي رأيه إنّ الدافعِ إلى وجود الدين هو الحرمان الجنسي، فهو يعتقد بأنّ الجذور الأولى لظهور الأخلاق والعلم وكلّ شيء هي جذور جنسية، ويعتقد بأنّه حين ترتفع الحواجز والسدود عن طريق الغريزة الجنسية وتُمنح لها الحريّة ولا تبقى مكبوتة فسوف يزول الدين لوحده.

ولكن فرويد بنفسه قد نام على رأيه هذا بعد ذلك ولم يتقبل تلاميذه منه هذا الرأي ومن هنا تتأكّد فطرية الدين.

الآراء حول فطرية الدين:

وقد ظهرت دراسات عديدة لإثبات فطرية الدين:

١ ـ رأي يونج: ذكر (يونج) عالم النفس الشهير وتلميذ فرويد ـ بأنّه وإنْ صحّ ما ذكره فرويد، بأنّ الدين من الصور التي تتدفّق من اللاشعور الإنسانيّ، ولكن، القول بأنّ محتويات اللاشعور جميعها منحصرة بالميول الجنسية، التي هربت من شعور الإنسان إلى لا شعوره، هذا القول غير صحيح، فالإنسان يمتلك نفساً باطنةً، ووجوداً لا شعوريّاً فطريّاً، طبيعيّاً، ولا تنحصر محتويات هذا الوجود بما يقدّم إليه من الشعور الظاهر، كما توهّم فرويد، ففي الواقع، قد نجح فرويد حين اكتشف اللاشعور، ولكنّه فشل في اعتقاده بأنّ محتويات اللاشعور جميعها مؤلفة مِمّا يطرده الشعور، ويعتقد يونج بأنَّ الدين من تلك الأمور المتواجدة في اللاشعور بصورةٍ فطريّةٍ وطبيعية.

٢ ـ (وليم جيمس): ـ وهو فيلسوف وعالم أمريكي كبير ـ يقول: بأنّه وإنْ صحّ القول بأنّ المنشأ الكبير من الرغبات الباطنية، هي الأمور الطبيعية الماديّة، ولكن المنشأ للكثير منها أيضاً، عالم آخر وراء هذا العالم المادي، والدليل على ذلك، عدم توافق الكثير من أعمال البشر، مع الحسابات الماديّة، فإنّنا، نلاحظ في كلّ حالة، وعمل ديني دائماً طابعاً من الوفاء والإخلاص والوجد واللطف والمحبة، والإيثار فللحالات النفسيّة الدينية، بعض المشخّصات والخصائص التي لا تتلاءم مع الحالات النفسية البشرية كلّها، ويقول: بأنّ الغرائز الماديّة هي التي تربطنا بهذا العالم المادي، وكذلك الغرائز المعنويّة

تربطنا بذلك العالم الآخر، ولهذا الرجل آراء غريبة في هذا المجال (فيقول: بأن الفلسفات الميتافيزيقية هي في واقعها، مترجمة عن لغة أُخرى، بمعنى أن الإنسان يتوهم بأنّه قد توصل لمسائل ما وراء الطبيعة بفكره وعقله، ولكن ليس كذلك، بل إنّها في الواقع نداء قلبه توصّل إليه القلب بلغة أخرى، وبعد ذلك، خلع عليها ـ بلغة العقل ـ ثوباً فلسفياً. وغير ذلك من الآراء الأخرى في هذا المجال.

٣ ـ الكسيس كارليل: حيث يذكر في كتابه (الدعاء): ـ بأنّ الدعاء أسمى حالة دينية مقدسة للإنسان، حيث تُحلّق فيها روح الإنسان لله، ويذكر أيضاً: توجد في الوجدان الإنساني شعلة تُعرِّف الإنسان إلى خطاياه وانحرافاته أحياناً، وإنّ هذه الشعلة هي التي تصدّ الإنسان عن الوقوع في الخطيئة والإنحراف، ويقول أيضاً: بأنّ الإنسان أحياناً، وفي بعض حالاته الروحية، يشعر بجلال المغفرة وعظمتها.

٤ ـ إنشتاين يقول: بأنّ المشاعر التي أدّتِ إلى نشأة الدين مختلفة، والدوافع التي تدفع شتّى الفئات إلى الالتزام بالدين مختلفة أيضاً.

ويقول: «بأنّ الخوف في الإنسان البدائي، هو الذي يشكّل الأرضيّة لنشأة الدين عنده، الخوف من الموت، الخوف من الجوع، من الحيوانات الكاسرة،من المرض، وتخلق له ذهنيته المحدودة الضئيلة، وغير المتطوّرة، بعض الموجودات المتشابهة، وبعد ذلك بصنعها بيديه، وفكره، وبعد أن يخلقها بنفسه، يفكّر في كيفية التخلّص، من غضبها وسخطها، وكيف يجلب رضاها، وهذا الدين لا بُدّ أن نسميه بدين الخوف، والإله الذي يدعو هذا الدين لعبادته، ليس إلهاً حقيقيّاً، إنّ هذا الدين يؤدّي إلى عبادة الوثن».

ويقول أيضاً: «والصفة الاجتماعية لدى البشر، هي أيضاً بدورها من دوافع الدين، فإنّ الإنسان يرى بأنّ الموت، يختطف أباه وأمّه وأقرباءه والزعماء والكبار، يأخذهم الواحد تلوَ الآخر، ويشعر بالفراغ. حيث تخلو دنياه منهم: إذن، فالأمل بوجود الهادي والموجّه، الأمل بأنّ يكون محباً أو محبوباً، وأنْ

يعتمد على الغير، وأنْ يتخلّص من اليأس، كلُّها، تشكّل فيه الأرضيّة لتقبّل الإيمان بالله».

ويعتقد أنشتاين: بأنّ الإله الذي يندفع إليه هذا الشعور، هو إله غير حقيقي أيضاً، فإنّ الصفات المفروضة له صفات بشرية، والكتب المقدّسة للمسيحية واليهودية، تعترف بمثل هذا الإله، ولكن هذا الدين أكثر تطوراً من دين الخوف بدرجة واحدة.

وبعد ذلك يقول: «ولكن يجب أنْ لا ننسى، بأنّ هناك بعض الأفراد أو الجماعات، رغم قلّتهم، قد توصلّوا إلى التعرف إلى المعنى الواقعي الحقيقي لوجود الله، وراء كلّ هذه الأوهام، والخيالات، يشتمل هذا الإله على الخصائص والمشخّصات المتعالية، ولا يُقاس بالعقيدة العامّة تلك»، ويقصد بذلك، أنّ المجتمع الذي تتعدد الأديان فيه، لا يعني ذلك، أن عقائدهم في الإله واحدة في المستوى. والسطحية والبدائية: فإنّ بعض الأفراد، وفي مثل هذه المجتمعات، يؤمنون بإله تتوافر فيه كلّ خصائص الإله، الذي هو أقلُّ للقداسة والعظمة.

ويقول بعد ذلك: «وهناك دين وعقيدة ثالثة، متواجدة في الأذهان كلّها، ومن دون استثناء، وإن كنت لا تعثر على تصور واحدٍ لها، وعلى صورتها الخاصّة عند الجميع، وأنا أطلق على هذه العقيدة: (الإحساس الديني للوجود)، ويصعب عليّ توضيح هذا الإحساس لمن يفتقده، وبالخصوص إنّ البحث هنا ليس حول ذلك الإله، الذي يظهر بصورٍ ومظاهر مختلفة: إنّ هذه العقيدة تُعرِّف الإنسان إلى ضآلة الآمال والأهداف البشرية، وعظمة ما وراء الموجودات الطبيعية، يشعر بأنّ وجوده سجن، ويطمح في التخلص من سجن البدن، ويحلّق عالياً، ليعثر على الوجود كلّه مرة واحدة، وبحقيقته الواحدة».

وعلى ضوء هذا الرأي، فإنّ الناس جميعاً، وبالخصوص أولئك الأفراد الذين بلغوا مرحلةً من الرشد والتطور، يمتلكون هذا الإحساس وهو التخلص من وجودهم المحدود، والتوصل إلى قلب الوجود، هناك دافع ورغبة في

الإنسان، لا تستقرّ ولا تهدأ، ولا تطمئنّ، إلاّ إذا اتّصلت بمنبع الوجود، والله وهذه الحقيقة المقدسة هي التي يعبّر عنها القرآن الكريم:

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾﴾[1].

ويظهر من ذلك أنّ الفرضيات التي يذكرها المنكرون لفطرية الدين، حول نشأته مختلفة وليس لهم رأي موحّد في هذا المجال.

وممّا يُثير العجب أنّ البعض منّا، يؤمن بمثلِ هذه الفرضيات كما يؤمن بمعادلةٍ كيميائية، أو نظرية فيزيائية وطبيعية.

رغم الاختلاف الكبير في هذه الآراء، ورغم وجود الكثير من المفكرين المعاصرين، الذين قد اعترفوا بفطرية الدين، وحاولوا إثبات ذلك بمختلف المحاولات، ومن هؤلاء آنشتاين، ولعلّه أعظم علماء العصر الحديث باعتراف الغرب نفسه، فكيف يكون الدين وليد الجهل؟.

كان هذا الحديث كلّه حول الدين كحاجةٍ فطرية.

الدين الوسيلةُ الوحيدة لإشباع الحاجات:

والآن يدور حديثنا حول كون الدين، هو الوسيلة الوحيدة لإشباع الحاجات والرغبات البشرية، ولا يمكن لغيره أنْ يحلّ محلّه.

فقد اعتقد البعض قبل زمنٍ ليس بالبعيد، بأنّه بتقدم الإنسان وتطوره، ستنعدم الحاجة للدين، لأنّهُ سيُشبع حاجات البشر ورغباته.

ولكنّ اليوم وبعد التطور الكبير للعلم، فقد لمسوا احتياجهم الشديد للدين في سعادة الفرد والمجتمع (فقد اتضح للجميع، أنّ العلم لا يسد حاجة البشرية للدين، كشرط ضروري للحياة السوية السليمة، فالإنسان يحتاج للدين، في حياته الفردية والاجتماعية، فإنّ الإنسان حين تخطر الأبدية في ذهنه، سيرتبط بعالم آخر).

---

(١) الرعد: ٢٨.

وهذه القدرة على التفكير والتصوّر لدى الإنسان، تخلق فيه مشاعر الأبديّة والخلود، التفكير في حياةٍ أخرى، غير الحياة الدنيوية الموقتة، ومثل هذه الميول الواسعة الأبدية لا تتلاءم وقواه البدنية المحدودة الفانية، أي: إنّ الإنسان يشعر من ناحية بوجود هذه الميول والتصوّرات الوسيعة الكبيرة في نفسه، ومن ناحيةٍ أخرى يرى جسمه وبدنه محدوداً زائلاً، فيحسّ بتوتّر واضطراب هائلين.

حيث يلاحظ بفزع، عدم التعادل والتوازن بين حاجاته ورغباته، واستعداداته البدنية، فإنّ الإحساس بالحرمان من الخلود يسحقه، يمزّقه، ولا يغيظ الحيوانات التي تعيش تلك الحياة المحدودة، حيث تتساوى مساحة فكرها، مع مساحة استعدادها البدني ولا تفكر في البقاء والأبديّة حتى تتأجّج في أعماقها الآمال والحاجات الكبيرة ليمزّقها تصور الفناء وعدم تحقيق أحلامها.

فلو كان الإنسان سيفنى بعد رحلة العمر، فإنّ هذا التصوّر سيشعره بعدم التوازن، بين أفكاره ورغبات روحه، وبين استعداداته، فيبرز أمامه هذا السؤال: إذا كان مصيره الفناء، فإلى أيّ مدى ستكون هذه التصوّرات والميول الوسيعة مؤلمة، وغير مثمرة؟.

وكثيراً ما سعى الإنسان، وأجهد نفسه في البحث عن الخلود والبقاء، وكلّ هذه الجهود والأعمال التي يبحث في أحضانها عن البقاء، وليدة هذا الإحساس وهذا الأمل بالخلود، ومنها الأعمال التي يقوم بها البعض ليثبتوا بقاءهم بعد الحياة من خلالها.

ولكنها خيالات وأوهام، لا تعتمد على أساسٍ منطقي، فإنّه يتوهم أنّه باقٍ بتمثاله بصورته بمؤلفاته، بذكرياته، كلا، إنّه لن يبقى بل سيموت وكثير من الجرائم يقترفها البعض، لأجل التوصّل لهذا الأمل، وإلى إثبات بقائه، ولكنها جهود لا طائل فيها: فأيّ لذة سيشعر بطعمها، بعد موته؟ وما تُجديه لذة الشهرة بعد أن تنطفىء حياته؟ فإنّ الحي هو الذي يشعر بهذه اللذة.

إنّ الوسيلة الوحيدة التي تشبع هذه المشاعر والرغبات، بصورة تامة ومقنعة، هو الشعور والاعتقاد الديني.

ويذكر فروغي في كتابه رسائل العظماء رسالة عن فيكتور هوجو، تؤكّد هذا المعنى، وأن الإنسان حين يعتقد بأنّه فانٍ، وأنّه لا يوجد بعد هذه الحياة إلاّ العدم المطلق، فإنّه حينئذٍ سيفقد الإحساس بقيمة الحياة ولذتها.

والشيء الوحيد الذي يبعث فيه الإحساس باللذة، والنشاط والرؤية الواسعة، هو الدين: حيث يوافر فيه الاعتقاد بالبقاء والخلود، وبوجود حياة أُخرى أبدية، وإنّ هذه الحياة موقتة، وإنك أيُّها الإنسان أكبر من الحياة الدنيا.

وحين يسأل تولستوي عن تعريف الإيمان؟ يُجيب: بأنّ الإيمان هو الذي يحيا به الإنسان، إنّه رصيد الحياة.

ولنقارن هذه الفكرة مع طريقة التفكير لدى بعض الأفراد، الذين يعتقدون بأنّ الدين قيد، وأنّ اللادينيّة حريّة وانطلاق.

إنهم يتوهمون بأنّ الحريّة تعني: التحرّر من كلّ قيد، وعليه فيكون التحرّر من العقل، والإنسانيّة، والأخلاق، والشرف، وغيرها من القيم، أيضاً تحرراً وانطلاقاً.

وحين قرأت هذا الحديث عن تولستوي، خطر في ذهني ما قاله ناصر خسرو مخاطباً ابنه:

«أعرضت عن الدنيا، ووجهتُ وجهي للدين، لأنّ الدنيا من دون دين، كالبئر العميقة، كالسجن، إنّ للدين في أعماق قلبي ملك عظيم لا يتعرّض للدمار، والإنهيار أبداً».

الدين رصيد الأخلاق والقانون:

الأخلاق والقانون يشكّلان الأساس، والقاعدة الرئيسة، التي يعتمد عليها بناء المجتمع البشري، وإنّ الرصيد الوحيد لهما هو الدين فحسب.

والقول بعدم احتياج الأخلاق، في تحققها، للدين، غير صحيح، فإنّها

كالعملة الورقية، لو لم يكن لها رصيد يسندها من الذهب وغيره، تعتمد عليه، فإنّها ستفقد قيمتها.

إنّ هذا الرأي حول الأخلاق والقانون، تماماً، كلائحة حقوق البشر، التي اقترحتها فرنسا وأخذت في نشرها، والدعاية الواسعة لها، ولكنها كانت أولَ مَنْ سحق هذه الحقوق، وضربت بها عرضَ الجدار، لأنّها لم تعتمد، في أساسها، على إيمانٍ نابع من فطرة البشر.

وحين أرادت فرنسا، أن تمنح حقّ الاستقلال للجزائر، عارض هذا الاقتراح، بعض القادة الفرنسيّين، أمثال جورج بومبيدو، وقد كان آنذاك، زعيم الاشتراكيين الفرنسيّين، وضمّ صوته للمنظمات التي تطالب بإبادة الشعب الجزائري.

أجل، إنّ هؤلاء، هم الذين وقّعوا على لائحة حقوق البشر.

إنّ جميع المقدسات والقيم الخلقية، والقوانين، التي يحفل بها المجتمع البشري، أمثال: الحريّة، والعدالة، والمساواة، والإنسانيّة، والشعور بالمسؤولية، وغيرها: لو لم تعتمد في أساسها على الدين، فلا يمكن أنْ يكون لها واقع، ولا يمكن أنْ نضمن تطبيقها، وتحقيقها.

يقول إلكسيس كارليل: لقد تقدّمت، وتطوّرت العقول كثيراً، ولكن مع الأسف، لم تزل القلوب ضعيفة، والإيمان فحسب هو الذي يبعث القوّة في هذه القلوب، وانحرافات البشر كلّها ناشئة من هذه الحالة، وهي قوّة العقول، وضعف القلوب، فماذا فعلت الحضارة والمدنية الحديثة؟ إنّها تُخرج يومياً، للأسواق، الكثير من البضائع والمنتوجات الجيدة[١].

ليس هناك شيء غير الدين، يوجّه البشريّة للأهداف المقدسة الساميّة، إنّ

---

(١) ولكن ماذا فعلت للإنسان؟ ما الذي يتمكن من تغيير الإنسان وتوجيهه للأهداف المقدسة السامية؟ ليكون صاحب قلب، حيث يهتف من أعماق قلبه:
«الدنيا لا تمتلك قيمةً ما، لا تُثير الاضطراب والقلق في قلبِ آخر، حذارِ من العمل السيء، إنّ العاقل لا يفعل ذلك».

الإنسانية لا تنفك عن الدين والإيمان، وإذا لم يوجد دين، فلا وجود للإنسانيّة.

عوامل الإنحراف عن الدين:

وهنا يبرز سؤال: إذا كان الدين فطرياً، فلماذا يخرج الناس منه، وينحرفون؟.

والبحث عن العوامل المؤدية للإعراض عن الدين، بحث طويل، وهذا السؤال يطرح بالخصوص على أولئك المعتقدين بفطرية الدين.

وأنقل هنا عن كتاب: (الله يتجلّى في عصر العلم) حديثاً حول هذا المجال، حيث تعرّض (وولنز أوسكار لندنبرج)، في مقالته لعوامل الإنحراف، فذكر عاملين:

يقول: ويرجع فشل بعض العلماء، في فهمهم وقبولهم لما تدلّ عليه المبادىء الأساسية، التي تقوم عليها الطريقة العلمية من وجود الله والإيمان به، إلى أسبابٍ عديدة نخصّ اثنين منها بالذكر:

١ ـ يرجع إنكار وجود الله في بعض الأحيان، إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية أو الدولة، من سياسة معينة ترمي إلى شيوع الإلحاد، ومحاربة الإيمان بالله، بسبب تعارض هذه العقيدة مع مصالح هذه الجماعات أو مبادئها.

٢ ـ وحتى عندما تحررت عقول الناس من الخوف، فليس من السهل أنْ تتحرّر من التعصب والأهواء، ففي جميع المنظمات الدينية المسيحية، تُبذل محاولات لجعل الناس يعتقدون منذ طفولتهم، في إله هو على صورة الإنسان، بدلاً من الاعتقاد بأنّ الإنسان قد خُلق خليفة الله على الأرض، وعندما تنمو العقول بعد ذلك، وتتدرب على استخدام الطريقة العلمية، فإنّ تلك الصور التي تعلموها منذ الصغر، لا يمكن أن تنسجم مع أسلوبهم في التفكير، أو مع أيّ منطق مقبول، وأخيراً عندما تفشل جميع المحاولات في التوفيق بين تلك

الأفكار الدينية القديمة، وبين مقتضيات المنطق والتفكير العلمي، نجد هؤلاء المفكرين يتخلّصون من الصراع بنبذ فكرة الله كُلّيةً، وعندما يصلون إلى هذه المرحلة، ويظنون أنّهم قد تخلّصوا من أوهام الدين، وما ترتب عليها من نتائج نفسية، لا يحبّون العودة إلى التفكير في هذه الموضوعات، بل، يقاومون قبول أي فكرة جديدة تتصل بهذه الموضوعات، وتدور حول وجود الله.

إنّ هذين العاملين كانا سبباً لانحراف الكثيرين عن الدين فإنّ الكثير والمثقفين منهم بالخصوص قد انحرفوا، لتعرّفهم إلى المفاهيم الدينية إبّان طفولتهم، من الأبوين اللذين لا يمتلكان معرفة صحيحة، حولها، أو بسبب دعاة الدين الجهلاء، الذين لا يملكون إلاّ هذه التصوّرات الخاطئة والمشوّهة، بحيث لا تتلاءم مع العقل والعلم والمنطق.

ومن الواضح أنّ الإنسان حين ينضج عقلياً، ويتعرّف إلى المنجزات العلمية، والمنطقية، فلا يمكنه أن يتقبّل مثل هذه التصوّرات والمفاهيم المشوّهة، غير المعقولة وغير المنطقية، للمفاهيم الدينية، ومن هنا يندفعون للإنحراف، أو الإلحاد، لأنّهم يعتقدون بأنّ الإيمان بالله، يتحدّد بهذه الصورة المشوّهة، التي عرفتها أذهانهم، لذلك ينكرون الله.

ولعلّ هذا هو الدافع، لانحراف الكثيرين من المثقفين عن الدين، وبالحقيقة إنّهم لا يرفضون المفاهيم الحقيقية لله والدين، بل مفاهيم أخرى.

وإنّ الكثير قد انحرفوا، نتيجة للإيحاءات الغبيّة المشوهة للأمهات، والآباء والمبلّغين الجهلة، لذلك امتلأت أذهانهم ـ في مجال المسائل الدينية ـ بالكثير من التصوّرات، والمفاهيم الخاطئة، وهي التي دفعتهم إلى التشكيك في الدين، بل إلى الإعراض عنه، ومن هنا يلزم علينا أن نبذل جهوداً كثيرةً، من أجل عرض الصورة الصحيحة والحقيقة للأصول، والمسائل الدينية.

وقد أحسستُ شخصياً بهذه الحقيقة المرة، لذلك بذلتُ مختلف الجهود والنشاطات، وبشتّى الوسائل، من أجل توضيح المفاهيم والتصوّرات الإسلامية

الأصيلة، بصورتها الحقيقية، غير المشوّهة والمنحرفة، وقد دلّت تجاربي في هذا المجال، على أنّ هذا العمل كان ناجحاً ومثمراً جدّاً.

ولكن لا تنحصر عوامل الإنحراف في هذين العاملين، فهناك عوامل أخرى نذكر بعضها:

١ ـ من العوامل التي تؤدّي لانحراف الناس وتنفّرهم من الدين والله، وكلّ القيم المعنويّة، هو تلوّث المحيط، بالأوحال الشيطانية، وغرق الأفراد، وغيبوبتهم في عبادة اللّذة، والشهوة، والهوى، حيث تحفل تلك البيئة الاجتماعية، بكلّ ما يُشعل لهيب الشهوة، والغرائز الحيوانية، ومن الواضح أنّ الغيبوبة في الشهوات الحيوانية المنحطة، تتنافى وكلّ المشاعر الساميّة، سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم علمية أم فنية أم غيرها، فإنّها، كلّها ستموت، وتنطفىء، نتيجة الحياة الحيوانية هذه.

فإنّ عبد الشهوة، والغارق بأوحالها، كما لا يحسّ بالمشاعر الدينية الرفيعة، كذلك يفقد الإحساس بالعزّة والشرف، والسيادة، والرجولة، والشجاعة، والتضحية، ويغدو أسيراً لشهواته الماديّة الحسية، ويضعف ويضمر إحساسه بالأمور المعنويّة جميعها، سواء الدينية منها أو الأخلاقية أو العلمية أو الفنية وغيرها.

لذلك لو أرادت أُمة، أنْ تقتل من الأُمة الأخرى، روح الدين، والأخلاق، والشجاعة، والرجولة، عليها أنْ تغرقها بوسائل اللهو، وموائد الشهوة واللذة، وتجارب التاريخ تشهد على هذه الحقيقة المرّة.

وما حدث في الأندلس الإسلامي، حين خرج من يد المسلمين، هو نموذج لذلك، فقد وفّر أعداء الإسلام لهم كلّ وسائل المتعة المحرمة، ومُثيراتها، فقد أوقفوا الحقول النضرة لصنع الخمرة، وغمروها بالحانات والفتيات المنحرفات، اللواتي أخذن يخطرن بكلّ خلاعة في شوارعها، فماتت روح الدين والشرف، ونتيجةً لذلك تمكّن أعداء الدين من السيطرة على الأندلس بكلّ سهولة، ونجحوا في إبادة المسلمين.

وقد استخدم الاستعمار الغربي اليوم هذه الطريقة، وبصورةٍ أكثرِ دِقّةً في البلاد الإسلامية.

إذن، فالغرق في الشهوات، يؤدّي إلى ضمور الإحساس الديني، وضعف تأثيره[١]، وقد صرّح القرآن الكريم بذلك، فإنّه لو صارت القلوب قاتمةً، مظلمة، وتكدرت وقست، فحينئذٍ لا يجد نور الإيمان منفذاً إليها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[٢].

٢ ـ إنّ البعض مِمّن حملوا مسؤولية الإرشاد للدين، لم يعرفوا واقع الدين وحقيقته، ولا أسلوب الدعوة إليه، فبدلاً من الدعوة إلى تعديل الغرائز البشرية، وتوجيهها التوجيه الصحيح، نراهم يدعون لمحاربة الغرائز والميول الفطرية البشرية، ويشيعون بأنّ الدين يعادي هذه الغرائز الفطرية، ويدعو إلى القضاء عليها.

فإنّ للبشر رغبات، وغرائز، فطرية كثيرة، وكلّها دخيلة في تكامل الإنسان وسعادته.

فالرغبات لم تُخلق عبثاً ولغواً، حتى تقتل وتحارب، ويقضي عليها: كما هو الأمر في أعضاء الإنسان الخارجية، فلم توضع عبثاً في بدن الإنسان.

كذلك ميول الإنسان، فإنّ هناك الكثير من الميول الفطرية، أمثال حب الاستطلاع والمعرفة، والرغبة في الثروة، والميل لتشكيل الأسرة، ومنها الدافع الديني أيضاً.

ولا يُوجد بين هذه الميول صراع وقتال، ولا تضاد وعداء حقيقي، وكلّ واحدة منها لها نصيبها في مجال العمل، فإذا استعملت في حدودها المقرَّرة لها، وإذا منح لها نصيبها بعدالة، فسوف تعيش فيما بينها بسلام، وإنّما يبدأ الصراع بينها حين يعطي الفرد لأحدها نصيباً أكثر، على حساب الميول الأخرى، فيشبعها أكثر من الحدّ المقرّر لها.

---

(١) بل ربما يؤدي إلى التنفّر منه.

(٢) المنافقون: ٦.

ومن مميّزات الإسلام إنّه قد اعترف بجميع الميول الفطرية في الإنسان، ولم يرفضها، لم يمنح لإحداها، سهماً ونصيباً أكثر مما يستحقّه غيرها.

وهذا هو معنى فطرية التعاليم والقوانين الإسلامية، أي تلاحم هذه القوانين، وعدم عدائها ومعارضتها للفطرة البشرية، أي كما أنّ الإيمان والعبادة في الإسلام، من أجل تربية وتنمية الإحساس الفطري الكامن في النفس الإنسانيّة، كذلك التعاليم الإسلامية، فإنّها متلائمة مع الفطرة البشرية ومتلاحمة معها.

ولكن بعض الأفراد الذين يتظاهرون بالتقدّس والزهد، والذين يدّعون بأنّهم الدعاةِ إلى الدين، يحاربون كلّ شيء باسم الدين، ويرفعون هذا الشعار في أحاديثهم، وخطاباتهم، فهم يقولون: لو أردت أن تصبح مؤمناً، متديّناً حقّاً، فيجب أن تقتل في نفسك كلّ الميول والغرائز: الميل للثروة، والغريزة الجنسية، والرغبة في الزوجة والأولاد، والرغبة في المعرفة والاستطلاع، والظهور، واقبع في غرفتك، منعزلاً بعيداً عن المجتمع، وعلى وفق هذا الرأي إذا أراد الفرد أن يستجيب للدافع الديني، فيلزم عليه أن يحارب الدوافع والميول الأخرى كلّها.

ولكن لو فُهِم الزهد بأنّه الهروب من المجتمع، والعزلة، وترك العمل، لو عُرِف الدين أنّه يحارب الغريزة الجنسية، وأنّه يعتبرها أمراً قبيحاً، يجب على المتدين اجتيازها، وعدم الاستجابة لها، والإنسان الأفضل، هو الذي يتجنب المرأة طوال عمره، وكذلك لو عرف عن الدين أنّه عدوّ العلم، وأنّه يحرض على إحراق العلماء وقتلهم، والتنكيل بهم، وغيرها من الشائعات والتصوّرات الخاطئة والمنحرفة عن الدين، نعم، هذه وغيرها ستزرع في النفوس العداء، لمثل هذا الدين.

فيلزم على دعاة الدين:

١ ـ أنْ يتعرفوا إلى التعاليم الدينية الأصيلة، وأن يكونوا بأنفسهم من العلماء والمحقّقين في المسائل الدينية، وأن لا يلقوا في أذهان الناس، تلك

التصوّرات والمفاهيم المنحرفة، وغير المعقولة، باسم الدين، حيث أنّ هذا الفهم للدين يودّي إلى الانحراف عنه، وإلى الكثير من التيارات المعارضة له.

٢ ـ أن يطهّروا البيئة الاجتماعية من الأوحال التي تلوثها.

٣ ـ أن تكون لهم تلك الرؤية الواقعية للغرائز كلّها فلا يحاربون الغرائز الفطرية، باسم الدين، وآنذاك سترى بأنّ الناس ﴿يَدۡخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا﴾[1].

(١) النصر: ٢.

المدد الغيبي في حياة الإنسان

ترجمة: السيد الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

موضوع البحث: الإمدادات الغيبيّة في حياة البشر.

وقد أحسستُ بأنّ هذا العنوان، سوف يثير في الأذهان الكثير من التصوّرات، فإنّهم سيتخيلون بأنّني سأطرح مجموعةً من الخرافات، وهو إنّما يدلّ على سذاجة مثل هذه الذهنيات، التي تتصوّر بأنّني سأبحث هنا حول تسخير الجنّ، والطلسمات وغيرها.

ويقيناً أنّ البعض حين يطرق سمعه هذا العنوان: (الإمدادات الغيبيّة)، سيقول: ما معنى البحث حول المدد الغيبي في هذا العصر، عصر العلم والتجربة الذي أخضع كُلّ شيء، للمشاهدة والحسّ، واللمس، لا مجال للبحث، في عصر النور حولَ الغيب، وما وراء الستار وكلّ ما وراء الطبيعة.

ولكن الأمر على العكس من ذلك، فإنّ هذه الاعتراضات والتصوّرات، والإدّعاءات، بأنّه لا معنى للبحث حول مسائل الغيب، والإمدادات الغيبية، في عصر النور والعلم وأنّ هذا البحث لا يتلاءم مع العلم والروح العلمية، إنّ هذه الاعتراضات ناشئة من الجهل، بل، مِمّا أقبح من الجهل.

ولكن، هل هناك ما هو أقبح من الجهل؟.

أجل إنّه الجمود، كما هو الأمر في المجال المالي، فهناك ما هو أكثر تعاسة من الفقر، وهو الغرور، وثقة الإنسان المفرطة بممتلكاته، أي: اعتقاده بأنّه لا يحتاج مع هذه الثروة لكُلّ شيء حتى للعمل والفكر، وهذه الحالة أتعس من الفقر، فإنّ مستقبلها أكثر خطورة من مستقبل الفقر.

الجهل قبيح، لأنّه عدم العلم وفقدانه، ولكن هناك الكثير من الجهلاء، والفاقدين للعلم والمعرفة الذين يندفعون لتحصيل العلم بكلّ شوق، وهناك الكثير من العلماء، الذي يصيبهم الغرور والخُيَلاء بعلمهم، وهذا الغرور يؤدّي إلى وجود عالَم مليء بالجهل والظلام، فإنّ علمَ البشر ضئيل جداً، بالنسبة إلى الحقائق التي يحفل بها الكون. قال تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

إنّ العالم الحقيقي، هو الذي يعترف بجهله، وعدم معرفته الكثير، إنّه لا ينكر وجود شيء من دون دليل: إذا كان العالم جامداً مغروراً، فهو ليس بعالم.

إنّ العالم الذي يتقبل الشيء، أو يرفضه من دون دليل، مثل هذا العالم لا يمتلك الروح العلمية، إنّه مجرد مستودع فحسب لمجموعة من المعارف، وآلة تسجيل، قد سجّلت كلّ ما تعلمته وعرفته، ولكن لا يوجد في روحه ذلك النور والمقياس السليم للقبول والإنكارِ، إذنْ فليست روحه علمية.

إذا رأيتموه قد حاز العديد من الشهادات العلمية في مختلف العلوم، ولكنّه يتقبل الآراء أو يرفضها، من دون دليل، فاعلموا أنّه ليس عالماً حقيقياً، فإنّ العلم في ذاته لا يلازم الجمود والغرور، إنّ العالم يخضع ويستسلم للحقائق، ويتأنّى بشدةٍ في القبول والإنكار.

إذن فالجمود الذي هو أكثر قبحاً من الجهل، هو الروح المعارضة والمناوئة، للدقة والتحقيق، هو الحالة التي تسلب من الإنسان أقدس روحيّةٍ، وهي روحيّة التحقيق، ويُمكن القول بأنّه، كما أنّ الجمود أكثر قبحاً من الجهل

---

(١) الإسراء: ٨٥.

فكذلك إنّ حس التحقيق أكثر قداسة من العلم نفسه، فإنّ العلم إنّما يُعتبر مقدّساً ومحترماً، حين يُلازم روح التحقيق، وإنّما تتوافر روح التحَقيق، حين يعترف الإنسان بأنّه ناقص في علمه وثقافته.

وهناك حديثٌ حول تقسيم العلم لثلاثِ مراحل، ومضمون هذا الحديث، بأنّ العلم ثلاثة أشبار: حين يصل الإنسان للشبر الأوّل من العلم، يصيبه الغرور والكِبْر، وحين يصل إلى الشبر الثاني يصبح متواضعاً، حيث يرى بأنّ معلوماته ضئيلة جدّاً تجاه المجهولات، وحين يصل إلى الشبر الثالث، يعلم بأنّه لا يعلم أيّ شيء، ويقول: قد اتّضح لي، بأنّني لا أعلم شيئاً.

ولابن سينا رباعية مشهورة باللغة الفارسية يقول فيها:

القلب وإنْ سار في هذه البيداء كثيراً، ولكنّه لم يتعرّف حتّى إلى شعرةٍ واحدةٍ.

لقد أشرقتْ في قلبي أكثر من ألف شمس، ولكنّ هذا القلب في النهاية، لم يتوصّل إلى التعرّف إلى كمال ذرةٍ واحدة.

وأنشتاين أعظم فيزيائي، ورياضي، يقول في كتابه: «الخلاصة الفلسفية للنظرية النسبية»: «إنّ الإنسان حين تعرّف إلى الفيزياء الحديثة، علم بأنّه لم يصل إلى ألف باء كتاب الطبيعة، فهو كالطفل الذي دخل جديداً إلى المدرسة الابتدائية، والذي لم يتعرّف إلاّ إلى ألف باء اللغة، وكم هي المدة التي سيستغرقها لقراءة وفهم الكتب العلمية بتلك اللغة، والبشر كذلك، يحتاجون إلى مثل هذه المدة أو أكثر، لقراءة كتاب الطبيعة وفهمه».

واستهدف من هذا البحث، تأكيد أنّ الدين لم يقف في وجه العلم، بل إنّه كان عاملاً محرّكاً للعلم باتّجاه التحقيق.

يقول ويليام جيمز: «إنّ الدين يؤشّر إلى بعض الأمور والأشياء، التي لا طريق للعلم والعقل لمعرفتها، ولكن هذه المؤشّرات هي التي حفّزت العلم والعقل على التحقيق، وبالتالي قد توصّل الكثير إلى الاكتشافات والإختراعات

في مختلف الميادين. وقد اعترف العلماء اليوم بهذه الحقيقة، بأنّ الدين هو المُحفّز الأوّل، على الكثير من المسائل العلمية التي توصّل إليها البشر».

تعريف الغيب:

الغيب عبارة عن الأمور الغائبة عن الحواس الظاهرية، وقد استعمل القرآن الكريم هذه اللفظة كثيراً، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾[1]، ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾[2]، وربما استعمل الشهادة معها: ﴿...عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾[3]. وقد استوحى فلاسفة الإسلام من هذا التعبير القرآني، فاصطلحوا على الطبيعة بعالم الشهادة، وعالم الملكوت بعالم الغيب.

وتكفي حواسنا في الاعتقاد والإيمان بعالم الشهادة، بل إنّما سُمّي هذا العالم بالشهادة، لعلاقته الوثيقة بحواسنا فهو محسوس وملموس لنا فلا نحتاج إلى الدراسة والتعلم، لتكوين الإيمان بوجود هذا العالم.

وإنّما نحتاج إلى الدراسة والتحقيق، للتعرف أكثر إلى حقائِقهِ، ولكن هذه الحواس لا تُجدي وحدها في التعرف والإيمان بعالم الغيب، بل نحتاج في ذلك للعقل الذي هو مرتبة من الغيب في وجودنا، ونحتاج أيضاً إلى قوّةٍ أكثر خفاءاً لشهود الغيب.

يقول المولوي: الجسم ظاهر، والروح خفيّة، الأجسام كالأكمام والأرواح كالأيدي، والعقل أكثر خفاءاً من الروح، والحسّ يصل إلى الروح بصورة أسرع، وروح الوحي أكثر خفاءاً من العقل، فإنّه غيب، بينما العقل يطلع رأسه ويبرز.

إنّ الحسّ الذي نتعرّف به إلى الحق ويتجلّى من خلاله الحق، ليس هو الحس الدُنيويّ بل هو من نوع آخر.

---

(١) البقرة: ٣.
(٢) الأنعام: ٥٩.
(٣) الزمر: ٤٦.

للإنسان فهم وروح أُخرى، غير الروح والفهم لدى الحمار والبقر، وأيضاً غير الفهم والروح الآدمية، هناك فهم آخر مختصّ بالنبيّ والولي؟.

وقد بُعث الأنبياء لتوجيه البشر ودفعهم إلى الاعتقاد بعالم الغيب، ولم يكتف الأنبياء بتوجيه البشر إلى الاعتقاد بوجود الغيب، بل إنهم بُعثوا لتكوين العلاقة بين البشر والغيب، هم حلقة الوصل بين البشر وعالم الغيب، بُعثوا لأجل أنْ يؤمن البشر بالإمدادات الغيبية، والفيوضات الغيبية الخاصّة التي تُفاض وفق شروطٍ خاصّة ومن هذا الجانب تكون لِمسألة الغيب علاقة بالواقع العملي التطبيقي للإنسان.

ستار الغيب:

قلنا: بأنّ الغيب يعني ما وراء الستار، فكيف أُسدل الستار بيننا وبينه؟.

وما هو هذا الستار؟. وهل يوجد ستارٌ وحجاب حقّاً لا بُدّ من انكشافه حتى نطّلع على الغيب، أو أنّ هذه التعابير كنايات عن مفاهيم أُخرى؟.

وقد استعمل هذا المعنى في القرآن الكريم حول القيامة، كما في قوله تعالى: ﴿...فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[1]، والإمام أمير المؤمنين عليه السلام يقول ـ كما نسب إليه ـ : «لو كُشِفَ لي الغطاء لمَا ازدَدْتُ يقيناً».

ومن المُسلَّم به أنّ هذا الستار ليس ماديّاً وجسميّاً، بل هو حجاب المحدوديّة، فإنّ حواسنا لا تُدرك إلاّ الأمور النسبية المحدودة.

المحدود واللامحدود:

الموجود على قسمين ـ بحسب الافتراض الأوّلي العقلي ـ : المحدود واللامحدود، وإذا تعرفنا إلى المحدود، سيتضح اللامحدود بنفسه.

أنت تجلس هنا، فتشعل نقطةً معيّنةً، ومقداراً معيّناً من الفضاء، فلا توجد في نقطةٍ أُخرى، وفي مكانٍ آخر، وإذا رغبت في أنْ توجد في موضع

(١) سورة ق: ٢٢.

آخر، فعليك بترك هذا الموضع والانتقال، فلا تستطيع في الوقت الواحد، أنْ توجد في موضعين، لذلك تكون من حيث المكان محدوداً بمكانٍ خاصّ، وهكذا الأمر من حيث الزمان، فنحن موجودون في هذا الزمان، ولكنّنا غير موجودين في الأزمنة السابقة، أو اللاحقة.

ولكن لو كان هناك موجود، غير محدود، من حيثُ المكان والزمان، أي لا يخلو أيّ زمانٍ ومكان منه، فهو موجود في كُلّ زمانٍ ومكانٍ، بل هو محيط بالزمان والمكان، فمثل هذا الموجود تكون حواسنا عاجزةً عن إدراكه، وإنّما نرى شيئاً معيّناً، لأنّه موجود محدود، وله جهة معيّنة، ويقبل الإشارة إليه، وله شكلٌ معين.

وأمّا لو كان غيرَ محدود، وليس له شكل ولا جهة معينة، فإنّنا لا نتمكن أنْ نراه أبداً، وإنّما نسمع صوتاً خاصاً، لأنّه قد يوجد، وقد لا يوجد.

وأمّا لو وجد صوت ممتدّ، مستمرٌّ لا يسكت أبداً، ويطرق أسماعنا دائماً، فلا يمكن لنا أنْ نسمع مثل هذا الصوت.

يقول الغزالي ما توضيحه، بأنّنا نرى النور ونعرفه، لأنّه قد يوجد وقد لا يوجد، هو موجود في مكان، وغير موجود في مكانٍ آخر، وأمّا لو كان النور شائعاً في العالم كلّه، وبصورة دائمة، ومستمرة، وشاملة، فلا توجد أيّ ظلمة، أو أُفول أبداً، فحينئذٍ يكون الشيء الذي لا نعرفه هو النور، الذي هو أظهر الأشياء، والمظهر والمعرِّف، لسائر الأشياء الأُخرى، إذن فإنّنا نعرف النور بمعونة ضدّه، وهو الظلمة.

يقول محمود شبستري العارف المعروف: إذا كانت الشمس في حالةٍ واحدةٍ، وتشرق بصورةٍ دائمةٍ ومستمرةٍ، لكان شعاعها على منوالٍ واحد، ولم يعلم أحدٌ بأنّ هذا شعاعها، ولم يكن هناك تفاوت بين الجلد والعقل.

العالم كلّه فيض في فيوضات الحقّ، ولكنَّه لكثرة ظهورِ الحقّ مخفيّ.

وبما أنّ نور الحقّ ليس في انتقال وتحوّل لذلك يلزم أنْ لا يكون فيه تغيير وتبديل.

وهذا ما يعنيه قولهم: (تُعرفُ الأشياء بأضدادها)، فإنّ ذلك مختصٌ بالأمور الخاضعةِ للحواسّ، والتي نتعرّف إلى وجودها بواسِطة الحواسّ.

وأهل العرفان يقولون: بأنّ الله أصبحَ خفياً، لِفرطِ وجوده وكثرتِهِ، أي إنّ حيثية الظهور والخفاء واحد فيه، هو خفي، لأنّه ليس له غياب وأفولٌ وغروب، ولا يخلو منه أيُّ مكان.

يا من اختفى لِفرط نورِه   الظاهر الباطن في ظهوره

وفي الأدب الفارسي يمثلون لهذه الفكرة بمثالٍ رائع مثال السمكة وحديثها عن الماء.

«كانت سمكة تسبح في الماء. وكان فكرُها مثلي ناقصاً.

لم تعرف يوماً الخوف والقلق من الصيّاد، ولم تمر بأوجاع الشِباك وآلامه.

ولم تتألّم روحها من العطش، ولم يحترق قلبها من الشمس المحرقة.

وفي يومٍ ما، كانت مستغرقة بهذه الفكرة إنّ الناس يقولون دائماً: الماء، ولكن أين الماء؟.

أين ذلك الإكسير الذي يبعث الحياة في الطير والسمك؟.

إذا كانت هذه الجوهرة الفريدة هي غذاء الحياة، فلماذا يا ربّ قد أخفيتها عن عيني؟.

إنّ هذه السمكة لا يلوح لنظرها غير الماء في عمرها كلّه، وتعيش بسلامٍ في أحضانه، ولكن ليس هناك أيّ خبرٍ عن الماء.

فهل أنّها كانت غافلةً عن شكر النعمة، ليقذفها الموج من البحرِ إلى الساحل؟.

وأخذت الشمس تلسعها، وأخذ البحر يمزّقها لفراق الماء.

وامتدّ لسانها إلى شفتها من شدة العطش وارتمت على التراب وخطر الماء في ذهنها.

وحين سمعت من بعيد أصوات البحر وهديره، ارتمت تتلوى على التراب وتقول: الآن قد عرفتُ ما هي تلك الكيمياء وذلك الإكسير السحريّ، الذي لا أمل لي في الحياة من دونه، ولكن ـ للأسف ـ إنّني في هذا اليوم فحسب، قد أدركت قيمة الماء وأهميّته، حيث تقصر عن الوصولِ إليه».

فهذه السمكة كانت تعيش في أحضان الماء، العمرَ كُلّه، ويحيطها الماء من كلّ جانب، فالشيء، الذي لا تدركه ولا تعرفه، ولا تراه، هو الماء، ولكنها في اللحظة التي تخرج من الماء، وترى ما هو ضد الماء، وهو الأرض، حينئذٍ تشعر بوجود الماء وأهميّته لها.

إذن فالغيب، إنّما كان غيباً بالنسبة إلينا، لقصور قُدراتنا الحسّية، والإداركيّة، لا لوجودِ حائلٍ وستارٍ، بين هذه القدرات وبين الغيب، وقد كُتِبَتْ بحوثٌ ودراساتٌ عديدةٌ حولَ حدود الإدراكات ومداها في العصرِ الحديث، وأهمها ما كتبه عَمَانوئيل كانت في كتابيه، (نقد العقل النظري) و(نقد العقل العملي).

ولكن الفلاسفة الإسلاميّين قد بحثوا هذا الموضوع بصورةٍ أكمل، ولهذا الحديث موضعٌ آخر، ويضيق المجال لو تعرّضنا له هنا.

والمولوي قبل قرون قد تعرّض لهذه الفكرة، فكرة قصور الحس البشريّ ومحدوديّته، وضرب لذلك مثلاً: الفيلُ في هذه الأبيات الرائعة:

«جاء الهنود بفيلٍ لعرضه على الناس، وأودعوه غرفةً مظلمةً.

وتهافت الناس لرؤيته في ذلك الظلام.

وعندما لم تَمْكُنْ رؤيته بالعين، كانت الوسيلة الوحيدة لمعرفته في تلك الظلمة القاتمة هي اللمس باليد.

فذلك الذي وقعت يده على خرطومه قال: إنّه كالميزاب.

وذلك الذي وصلت يده لأُذنه قال: إنّه يشبه المروحة اليدوية.

وذلك الذي لمس قدمه، قال: إنّه يشبه الأُسطوانة.

وذلك الذي وقعت يده على ظهره قال: بأنّه كالسرير.

فكُلُّ مَنْ وقعت يده على جزء، كان يتصورّه بما يتلاءم وذلك الجزء.

ولكن إذا جعلت في كفّ كُلّ واحدٍ منهم شمعة، لزال هذا الاختلاف في أقوالهم».

وهذه الأبيات وغيرها، دراسة حول حدود الحواسّ وفاعليتها، فإنّ الحاسة اللامسة أكثر محدوديةً من الباصرة، فالباصرة تتمكن أنْ ترى وتُدرِك الحجم الكبير كالفيل، بجميع أعضائه وأجزائه، وبصورة موجودٍ واحدٍ يشتمل على ثلاثة أبعاد، إذن، فنسبة اللامسة إلى الباصرة، هي نسبة الحاسة المحدودة إلى الحاسّة اللامحدودة (والطبع اللامحدود النسبي)، وهذا بنفسه يأتي في نسبة الحواسّ جميعها للقوّة العاقلة.

عالم الغيب:

ويبرز هذا السؤال: كيف يكتشف العقل عالم الغيب، وكيف يتعرّف إليه، ومن أيّ طريق يصل إليه؟ فما هي الآثار والدَّلالات الموجودة في العالم والتي تقود العقل وتوجّهه إلى العالم الآخر؟.

وهذه المسأَلةُ خارجةٌ عن حدودِ بحثنا، ونُشير إليها إجمالاً: قد أثبت العلم والفلسفة، أنّ الأصل في الأشياء الماديّة كلّها هو: (الحركة)، ولكن الفلسفة تتوصّل لهذه الحقيقة عن طريق غير الطريق الذي يسلكه العالم.

فالفلسفة ترى بأنّ الأشياء كلّها متغيّرة في ذاتها، وجوهرها، فالعلم كلّه قافلة تسير وتتحرّك دائماً، ولكنّها ليست قافلةً تنتقل من مكانٍ لآخر، بل، إنّها تنتقل من وجودٍ لوجودٍ آخر، وحركتها هذه مستمرّة ومتّصلة.

وقد أثبتَ صدرُ المتألّهين الشيرازي، بِأَدِلّةٍ وبراهينَ قويّة، بأنّ جواهر العالم بدورها، في تغيير مستمرّ، وحركة دائبةٍ، فالفكرة نفسها التي اعتبرها أرسطو وابن سينا مستحيلة، قد اعتبرها الشيرازي ممكنة، بل، واقعة وضروريّة ولازمة.

فإنّه يرى: بأنّ العالم في حدوثٍ وفناءٍ مستمرّين، حدوثٍ دائمٍ مستمرٌ.

ووفق هذه النظرة، يتّضح وبصورةٍ كبيرةٍ، بأنّ العالم غير قائم بذاته، وغير معتمد على نفسه فحسب، بل، هو قائم بالغير، ويعتمد في وجوده أبداً على غيره، دون أنْ تكون له الاستقلالية في ذلك.

فإنّه بناءاً على النظرية الجوهرية هذه، لم يخرج العالم في لحظةٍ واحدةٍ. من ظلمة العدمِ إلى نور الوجود، وتكون العلّة قد أوجدته فحسب، كلا، إنّ العالم في حدوث مستمرّ متواصل. ويخرج من العدم بصورةٍ تدريجيّةٍ ودائمة، ولا تهدأ هذه الحركة المستمرّة أبداً، وهناك يد تعمل ذلك في هذا العالم وبصورةٍ مستمرةٍ ودائمة.

«إنّ حركتنا في كُلّ لحظةٍ هي بنفسها: (أشهد): إنّها شهادةٌ على ذي الجلال السرمديّ.

إنّ دوران الرّحى: هو (أشهد) على وجود ساقية الماء.

يا خفيّ الذات محسوس العطا أنت كالماء ونحن كالرحى[1]

أنت كالروح ونحن كاليد والقدم، إنّ امتداد اليد وانقباضها منبعثٌ من الروح.

أنت كالعقل ونحن كاللسان وهذا الكلام الذي يتدفّق من اللسان، هو في الحقيقة نابعٌ من العقل.

أنت كالسرور والفرح، ونحن البشاشة والضحكة، فإنّ هذه البشاشة وليدة ذلك السرور.

أنت الربيع، ونحن كالحديقة الخضراء الغنّاء، فهو خفي، والظاهر عطاؤه وفيضه.

يا مَن هو خارج عن وهمي، وعن كُلّ قيلٍ وقال: أُفّ لي ولتشبهي، وتمثيلي».

---

(١) هذا البيت باللغةِ العربية من المؤلّف نفسه.

إنّ هذا العالم في: وجودهِ ونظامه، وحياته ونشاطه وفاعليته، كلّها مستمدّة من ذلك العالم الآخر.

إنّ هذا العالَم كالزّبد وذلك العالَم كالبحر.

«إنّ حركة الزّبد ليلاً ونهاراً سببها البحر.

ونحن كالسفن التي تتلاعب بها الأمواج، وتصطدم إحداهما بالأُخرى، وعيوننا مغلقة عمياء، ولكنها تبصر في الماء.

أنت يا من رقدتَ في سفينة بدنك، قد أبصرتَ الماء، ولكن أنظر للماء الذي في الماء.

إنّ للماء ماءاً يدفعه، وللروح روحاً تطلبها.

إنّ العشق بحر، والسماء عبرهُ زبدٌ، كزليخا التي وقعت في هوى يوسف.

اعلم أنّ الحركات نابعة من موج العشق، إذا لم يكن للعشق وجود لصمتت ولعاشَ العالم كلّه في سُبات.

متى أصبح الجماد يذوب ويتفانى في النبات؟ متى أصبحت الناميات تضحّي بنفسها من أجل الروح؟.

متى كانت الروح تضحّي بنفسها من أجل تلك النفخة التي من نسيمها أصبحتْ مريم حاملاً؟.

كُلُّ شيء اتّخذ موضعاً، يرقد فيه كالثلج بسباتٍ وصمتٍ، فأيّ شيء أصبح كالجراد يطير ويدور باحثاً هنا وهناك؟.

إنّ كُلّ ذرّة من عُشّاق ذلك الجمال، تكبر وتنمو للأعلى كالغرس».

الإمداد الغيبي:

كما أنّ الأشياء في أصل وجودها مفتقرة إلى المدد من الغيب، أي: إنّ لكلّ شيء في الطبيعة، مدداً غيبياً.

كذلك الأمر في حياة البشر، فهناك مجموعة من الإمدادات الغيبيّة الخاصّة، فماذا يعني ذلك؟ وهل الإمدادات الغيبيّة نوعان، عامّة وخاصّة؟.

أجل، هي كذلك، وقبل التعرّف إلى هذين النوعين، يلزمنا التعرّف إلى بعض المصطلحات القرآنية.

لقد وصف القرآن الكريم الله تعالى بصفتين (الرحمن، الرحيم) والبسملة التي هي آية قرآنية تشمل على كلا الإصطلاحين، وهاتان اللفظتان مشتقّتان من الرحمة، والفرق بينهما:

إنّ الرحمة الرحمانية: عامة شاملة لكُلّ الموجودات، فإنّ وجود كلٍّ شيء، هو بنفسه رحمة بالنسبة إلى ذلك الموجود، وكذلك الوسائل التي خلقت من أجل المحافظة على بقاء وجوده، واستمراريّة حياته، هي رحمة أيضاً.

وأمّا الرحمة الرحيميّة: فهي عبارة عن الألطاف الخاصّة، التي يستحقّها المكلّف لِحُسنِ أداء وظيفته، فهي لطفٌ خاصٌ، ووفق قوانين خاصة معيّنة، وليس قانوناً عاماً للطبيعة.

وقد بُعث الأنبياء من أجل دفع البشر للإيمان، بمثل هذه الإمدادات الغيبيّة الخاصّة، فلو توافر فينا مثلُ هذا الإيمان، استحققنا بعض الألطاف من الله، وأمكن لنا أنْ نطلبها من الله تعالى.

وعلى أيّ حال، فإنّ البشر في حياته الخاصّة، تشمله أحياناً الألطاف، والتوفيقات الخاصّة، سواء في حياته الفردية أو الاجتماعية التي تعينه، وتنتشله من السقوط والدّمار، والقرآن الكريم يقول بخصوص النبيّ ﷺ: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨﴾[1].

ونحن نردِّد في الفرائض الخمسة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾[2] وهو نوع من طلب المدد من الغيب.

---

(١) الضحى: ٦ ـ ٨.

(٢) الفاتحة: ٥.

أنواع الإمدادات الغيبيّة:

إنّ المدد الغيبي، تارة يظهر، بصورة توافر الشروط والظروف لتحقق النجاح والتوفيق، وأُخرى بصورة إلهاماتٍ وتوجيهات، ولكن، يجب أن نعلم بأنّ هذه الألطاف الغيبية لا تتحق عبثاً ومجانيّاً، فليس الأمر كما يتخيّله البعضْ، بأنْ يعتكف في بيته دون أن يعملَ شيئاً ثم ينتظر اليد الغيبية لتستجيب لمطالبه.

كلا، فإنّ مثل هذا التوقّع مخالف لنواميس الوجود والخليقة، وهناك آيتان في القرآن الكريم، تشير إحداهما: إلى النوع الأوّل من الإمدادات الغيبيّة، وهو توافر شروط الموفقيّة والنجاح، والثانية: تشير إلى النوع الثاني، وهي الإلهامات والألطاف، والتوجيهات، والإرشادات المعنويّة.

وسوف نتعرّف إلى الشروط التي ذكرها القرآن الكريم للمدد الغيبي، وأنّه لا يفاض عبثاً ومجّاناً.

الآية الأولى حول النوع الأوّل: ﴿إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ﴾[(١)]، إذَنْ فمعونة الله، وهي المدد الغيبي، مشروطة بنصرة الله السابقة على مدد الله، أو للمقارنة له، أي: بالخدمة والعمل والجهاد في طريق الخير، وأنْ يكون كُلُّ ذلك في سبيل الله، أيْ لله وفي الله، وكما أنّ العمل والمجاهدة شرط، فكذلك الإخلاص وحسنُ النية.

الآية الثانية حول النوع الثاني: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٦٩﴾[(٢)]. وهذه الآية كالسابقة، وقد اشترطت العمل، وبذل الجهودِ، وكذلك اشترطت النية، وأنْ يكون ذلك في سبيل الله، فاشترطت القوّة البدنية، والقوّة الروحية المعنويّة، وفي ظلّ هذه الشروط سوف تتحقق الهداية والنور القلبي للإنسان.

---

(١) محمّد: ٧.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

والإمام علي عليه السلام في فقرةٍ رائعةٍ، يتعرض للأرضيّة التي يهبط فيها نصرُ الله، والشروط التي يُفاض في ظِلّها المدد الغيبي. وهذه الفقرة مذكورة في نهج البلاغة.

«ولقد كُنّا مع رسولِ الله نقتل آباءنا وأبناءنا وإخواننا وأعمامنا، ما يزيدنا ذلك إلاّ إيماناً وتسليماً ومضيّاً على الغمّ، وصبراً على مضض الألم، وجِدّاً في جهاد العدو. ولقد كان الرجل منّا والآخر من عدونا يتصاولان تصاولَ الفحلين. يتخالسان أنفسهما أيّهما يسقي صاحبه كأس المنون. فمَرَةً لنا من عدونا. ومرّة لعدونا منّا، فلما رأى الله صدقنا أَنزَل لعدوِّنا الكبت وأَنزل علينا النصر، ولعمري لو كُنّا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود، ولا أخضر للإيمان عود».

والقرآن الكريم يقول حول أصحاب الكهف: ﴿...إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟﴾[1].

فَلأَنّ هؤلاء قد آمنوا بالله، وثاروا بوجه التقاليد الجاهلية، وخرافات قومهم، ونصروا دين الله تعالى، لذلك، أفاض الله عليهم ألطافه الخاصّة، فأعطاهم قوّة في العقيدة وصلابة في القلب.

فالمدد الغيبي هنا، كان بصورة الهداية، وتقوية الإرادة، وكلاهما مشروط بأمرين: أحدهما العمل والثورة، والثاني: أن يكون ذلك لله وفي الله.

فإذا اقترنت حياة الإنسان بالرغبة في الحقيقة، والبحث الدائب عن الحقّ، والإخلاص، والعمل النافع، فسوف تشمله الحقيقة بعنايتها. وسوف تمتدّ يد الغيب له من طرق مختلفة، ربما تكون مجهولة له.

وهذه الحالة كما أنّها من الأُمور الاعتقادية، ومن آثار الإيمان بتعاليم الأنبياء وكذلك هي بنفسها، حقيقة تجريبية، إنّها تجربة شخصيّة فردية، يلزم على كُلِّ فرد أنْ يُمارس مثل هذه الأعمال الموصلة لهذا الفيض الإلهي، في

---

(١) الكهف: ١٣ ـ ١٤.

حياته، ليرى لطف الله وعنايته، ومدده، وأيّ لذة تفوق لذة المشاهدة لآثار لطفِه تعالى.

وليس في هذا السبيل مشقة كبيرة، فإنّ المراحل الابتدائية له، يسيرة وخفيفة، فإنّ الإنسان يتمكن أنْ يرى آثار لطف الله ولو بصورة ضئيلة، في أداء بعض الأعمال الصالحة، كخدمة الناس، وإعانة الضعفاء وبالخصوص الإحسان للوالدين، وغيرها، ولكن بشرط الإخلاص وحسن النية، إنّني قد جرّبت، ذلك بنفسي، فرأيتُ لطف الله في ظلِّ هذه الشروط.

الفرق بين الفكر المادي والإلهي:

لا فرق ـ في نظر المادي ـ بين طريق الحق وغيره، ولا توجد حسابات خاصّة، وأُسس معينة، لِكُلِّ ما يحفل به العالم من عدل وظلم، وحسن وقبح، وعلى ضوء النظام الكُليّ الحمليّ للعالم.

إذْ، ليس للعالم عين ولا أُذُن ولا عقل ولا إدراك، حتى يتعرّف إلى مثل هذه الأُمور وحتى يتعاون مع أُولئك الذِين يسعون من أجل الحقّ والعدالة والأخلاق، والقيم الإنسانيّة، والإخلاص، والأعمال الخيرية، بينما لا يتعاون مع أولئك الذين لا يسعون في هذا السبيل.

وأمّا الإلهي، فهو يرى فرقاً وتفاوتاً بين هذه الأمور والحالات، في حسابات النظام الكلي للعالم، فيعترف بوجود الحقّ والحقيقة، ويحاول بكُلّ ما يملك من قوّةٍ. الدّفاع عن رجالِ الحق وحمايتهم.

وقد ذكرتُ في كتابي (الإنسان والقدر) في موضوع: تأثير العوامل المعنويّة في المصير:

«يرى المادي: بأنّ العوامل المؤثّرة في الأجل والسلامة والسعادة، منحصرة بالعوامل الماديّة، فالعوامل الماديّة، هي التي تقرّب الأجل أو تؤخّره، وهي التي تمنح السلامة للبدن، أو تسلبها منه، أو تحافظ على السعادة أو تقضي عليها.

وأمّا الإلهي: فإنّه يرى بأنّ العالم يمتلك الشعور والحياة، وأنّ لأفعالِ البشر ردود فعل، ويعتقد بوجود التفاوت بين القبح والحسن في حسابات العالم، وأنّ لأعمال الخير والشرّ ردود فعل تُواجه الإنسان في حياته».

وقلنا في هذا الكتاب أيضاً: «يرى المادي: بأنّ ليس للسُّنن التشريعية ـ وهي المقرّرات التي يلزم على الإنسان العمل بها ـ أيّ حسابٍ على ضوء السنن التكوينية، وليس هناك أيّ تأثير للعالم في مسيرة الإنسان في الحياة، فالحق والباطل، والصحيح والخطأ، والعدل والظلم لا تفاوت فيما بينهما، بنظر العالَم، وموقف العالَم ومعاملته مع العاملين بهذه الأمور المختلفة، معاملة واحدة.

وأمّا الإلهي فإنّه يعتقد: بأنّ معاملة العالَم ليست واحدة، فهي بجانب أنصار الحق والعدالة، والرّسالات الحقة المقدّسة.

إنّ المادي مهما كان مؤمناً بمبدئه وأهدافه، ومهما كانت رسالته مقدّسة شاملة، بعيدة عن المنفعة الشخصية وحبّ النفس، ومهما بذل من الجهود والتضحيات، في سبيل الأهداف التي يسعى لتحقيقها، فإنّه بالتالي سيعتقد بأنّ النتيجة التي سيتوصّل إليها، تكون بحجم الجهود التي بذلها في سبيلها.

وأمّا المسلم والمؤمن، فإنّه يعتقد بأنّ العالَم قد خُلق بصورةٍ، أنْ لو ضُحِّي في طريق الحق، فإنّ العالَم سوف يهبُّ للدفاع عنه وحمايته، وإنّ حجم القوّة الكامنة في الكون، التي تهبّ للدفاع عنه أضعاف القوّة التي يبذلها في طريق أهدافه المقدّسة بكثير، فإنّ المدرسة الماديّة ترى بأنّ ثقة أنصار الحقّ والعدالة بالوصول لأهدافهم نتيجة نشاطاتهم وجودهم، بمقدار الثقة لدى أنصار الظلم والباطل، في الوصول لأهدافهم الجهنميّة نتيجة فاعليتهم، فإنّهم يعتقدون بعدم الفرق بين هاتين الفئتين في حسابات العالم، ولكن المدرسة الإلهية، ترى وجود فرق كبير، وتفاوتٍ شاسع بينهما».

الإلهام والإشراق:

من أنواع الإمدادات الغيبيّة، تلك الإلهامات والإشراقات، التي تُشرق فجأةً في أذهان بعض المفكرين.

فإنّ العلم والمعرفة، عادةً ما يصل إليهما الإنسان من خلال طريقين:

أحدهما: التجربة والمشاهدة العينية.

والثاني: القياس والاستدلال، فالإنسان يتعرَّف إلى أسرار الطبيعة وحقائقها من خلال المشاهدة العينيّة، أو أنّه يستنتج الحقائق والنتائج بقوّة القياس والاستدلال، ومثل هذه التوفيقات نتيجة حتميّة للمقدّمات التي طواها الإنسان.

ولكن النظر الفلسفي العميق يُلاحظ تَوافر الإلهامات، حتى في تلك الطرق والوسائل المتعارفة للمعرفة، وهذه المسألة خارجة عن بحثنا، يقول السبزواري:

والملهِمُ المبدِع العليم حيٌّ قديمٌ مَنّه عميم

ولكن، هل أنّ معلومات البشر خلال تاريخه الطويل، لم تنبثق وتكتسب إلاّ من خلال هذين الطريقين، أم هناك طريق آخر للعلم؟.

يعتقد الكثير من المفكّرين، بوجود طريق ثالث، فإنّ الكشوفات والمخترعات كانت تبرق فجأةً وتُشرق في أذهان العلماء ثم تغيب وتختفي.

ويعتقد ابن سينا بأنّ هذه القوّة الملهمة موجودة في الكثير من الأفراد، ولكن بِنِسبٍ مختلفة، وقد فَسّر بها الآية الشريفة: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1].

ويدّعي الغزالي في كتابه (المنقذ من الظلال): بأنّ الكثير من المعلومات البشرية، المتعلّقة بالحاجات الحياتية، قد انكشفت في بدئها للإنسان، بوسيلة الإلهام.

ويقول الغزالي حول الوحي والنبوّة: إنّ الشاك فيهما، إمّا أن يكون شاكّاً بالإمكان، أو بالوقوع، أو أنّه يشك في فردٍ بالخصوص، إنّه قد التقى به الوحي أم لا؟.

(١) النور: ٣٥.

ثم يقول: إنّ أفضل دليلٍ على إمكان ذلك هو وقوعه، فإنّ الكثير من المعارف البشرية في مجال الأدوية والعلاجات، والنجوم التي لا يمكن أنْ نتصوّر بأنهم قد تعرّفوا إليها بواسطة التجربة، بل قد اهتدى إليها البشر، من طريق الإلهام واللطف الإلهي.

ونصير الدين الطوسي أيضاً، يتبنى هذا الرأي، عندما يبحث حول الوحي والنبوّة، فيعتقد بأنّ الكثير من الصناعات قد توصّل إليها البشر بواسطة الإلهام.

والمولوي أيضاً في بعض أشعاره يُشير إلى هذه الفكرة:

«إنّ علم النجوم والطب من وحي الأنبياء، ولولا الوحي لكان طريق الحسّ والعقل مسدوداً، لا هدف له.

يقيناً، إنّ جميع الحرف مستمدّة من الوحي، ولكنّ العقل عمل في تكثيرها وتطويرها».

قد يدّعي البعض بأنَّ هذا الرأي قد مضى وقته وأصبح مهجوراً وليس له أتباع وأنصار في عصرنا الحديث، فلا يقول أحدٌ بأنّ الإلهام منبع لبعض المعارف فالعالم اليوم يعتقد بأنّ المنبع الوحيد للمعرفة هو الحواس الظاهرية، فحسب، فلا يؤمن إلاّ بالمشاهدة العينية وتكرار المشاهدة والتجربة ولا يعتقد بغير هذه الوسيلة للمعرفة.

ولكن، ليس الأمر كذلك، فهناك الكثير من المفكِّرين في العصر الحديث، يؤمنون بما ذكرناه، وبأنّ الكثير من الآراء والفرضيّات وليدة الإلهام، وإلكسيس كارليل، أحد أنصار هذه الفكرة، (الإشراق والإلهام) يقول في كتابه (الإنسان ذلك المجهول):

لا بُدّ أن نجزم بأن الاكتشافات العلمية، ليست حصيلة الفكر البشري فحسب، فإنّ النوابغ بالإضافة إلى امتلاكهم لقدرة المطالعة الواعية، وإدراك المسائل والتحقيق فيها، فإنّهم يمتلكون قوةً أُخرى، هي قوة الإشراق والتصوّر الخلاّق، فإنّهم تعرّفوا بواسطة الإشراق، إلى الكثير من الأشياء التي كانت غامضة

خفية على الآخرين، واطّلعوا على العلاقات بين الأشياء، التي لا علاقة فيما بينها ظاهراً، وعلى الكثير من الكنوز المخبوءة المجهولة، ومن دون تحليلٍ واستدلال».

ويقول أيضاً: «يُمكن تقسيم العلماء إلى قسمين: المنطقيين والإشراقيين، والتطوّر العلمي مدين لهاتين الفئتين من العلماء، فالعلوم الرياضية التي تعتمد في أساسها تماماً على المنطق. كان للإشراق نصيب فيها أيضاً، والإشراق عامل مهمّ لمعرفة القضايا في الحياة العاديّة أيضاً، كما هو الأمر في المسائل العلميّة، ولكن ربّما يعسر تمييزه عن الوهم، ولا يمتلك كلّ أحد القدرة على التمييز، إلاّ الرجال العظام، وأصحاب القلوب الطاهرة النقيّة، وهذه الموهبة مدهشة حقاً، فكيف يُدرك الإنسان الحقائق بدون دليل».

ويذكر الكسيس كارليل مجموعة من العلماء الرياضيّين، يدعي بأنّهم من فئة المنطقيين، وقد توصلوا إلى آرائهم وثقافتهم الرياضية، عن طريق الدراسة والبحث والاستنتاج المنطقي، ثم يذكر مجموعة أُخرى من الرياضيّين، ويدعي بأنّهم من فئة الإشراقيين المُلهمين.

وهناك غير الكسيس كارليل من العلماء، قد اعترف بهذه الحقيقة أيضاً، فإنّ أحد الرياضيّين الفرنسيّين، واسمه (جاك هادامار)، له مقالة بعنوان: (تأثير الشعور الباطن في البحوث العلمية)، يقول فيها:

«حين نتأمّل في الكشوفات والاختراعات، فلا يمكن لنا أن نهمل تأثير الإدراكات الباطنيّة المفاجئة، فإنّ كلّ عالم محقّق، قد أحسّ بهذه الحقيقة، وهي أنّ الحياة، والمسائل العلمية، مؤلّفة من مجموعة من الفاعليات والنشاطات، التي كان للشعور والإرادة دخل في بعضها، والبعض الآخر منها ناشىء من بعض الإلهامات الباطنية».

ولا أذكر الآن في أيّ كتاب قرأت: بأن أنشتاين يعترف بذلك أيضاً، وأنّ الفرضيّات الكبيرة وليدة نوع من الإلهام والإشراق.

ويتّضح من كلّ ما تقدم: بأنّ بعض الأفراد قد توافرت لهم في حياتهم بعض الأنواع من الإمدادات الغيبيّة، وهذا المدد إمّا إنْ يتحقّق في قوّة القلب

والإرادة، أو توافر الأسباب الماديّة للعمل، أو إفاضة الهداية والبصيرة، أو إلهام الأفكار العلمية الكبيرة وغيرها.

إذن، فالإنسان لا يترك لوحده دائماً، فهناك يد غيبية، تطلّ عليه أحياناً، ووفق شروطٍ خاصةٍ، لتنقذه من الضلال والعجز، واليأس، والضعف والضياع.

الإمدادات الغيبيّة الاجتماعية:

كان حديثنا حول توافر المدد الغيبي، بالنسبة إلى الفرد الواحد، ولكن، هل يتمّ ذلك للبشر جميعهم، فتتدخّل اليد الغيبية أحياناً لتنقذهم، وتأخذ بأيديهم إلى شاطىء النجاة؟.

والملاحظ أنّ الأنبياء الكبار، أمثال إبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ﷺ إنّما ظهروا في الظروف الصعبة، التي كانت البشريّة فيها بأشدّ الحاجة لوجودهم، فكانوا اليد الغيبية التي أنقذتهم، وكانوا كالمَطر الذي يهطل في الصحراء الضامئة العطشى، إنّهم مصداق الآية الشريفة: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ۝٥﴾[1].

والإمام علي عليه السلام يحدّد المناخ والأرضيّة، التي بعث فيها الرسول ﷺ: «أرسله على حين فترةٍ من الرسل، وطول هجعة من الأمم، وانتقاض من المبرم، وانتشار من الأمور، وتلظٍ من الحروب، والدنيا كاسفة النور، ظاهرة الغرور، على حين اصفرارٍ من ورقها، وأياسٍ من ثمرها».

لقد ظهر الأنبياء في فترة كانت فيها البشرية، أو محيطهم الاجتماعي على الأقلّ تعيش حالةً خطيرةٍ، وكانوا هم السبب في نجاة المجتمع وإصلاحه، والقرآن الكريم يخاطب المجتمع الذي بُعث فيه الرسول ﷺ: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾[2]. وهناك أمثال سائرة، يتداولها الناسَ، أمثال: عند انتهاء الشدة يكون الفرج، أو الفرج بعد الشدة، وهناك أمثال أيضاً في

---

(١) القصص: ٥.

(٢) آل عمران: ١٠٣.

اللغة العربية بهذا المعنى، وهذه كلّها تعبّر عن التجارب البشرية في هذا المجال، وإنّ حركة العالم ومسيرته، ليست كما يتخيّلها المادي، حركة عبثيّة وعشوائية.

المهدويّة في الإسلام:

إنّ مسألة المهدوية في الإسلام، وبالخصوص عند الشيعة، لها فلسفة كبيرة: إن الاعتقاد بظهور المخلّص والمصلح، ليس بمعنى ظهور في منطقة جغرافية معيّنة، أو لجماعة وقبيلة خاصّة، أو عنصر خاص، أو لإنقاذ المسلمين فحسب: إنّه يظهر لإنقاذ البشرية عموماً في العالم كلّه، وتغيير الأوضاع الحياتية للبشر، بما فيه صلاحهم وسعادتهم.

ربما يتخيّل البعض، بأنّه في عصرنا عصر العلم، العصر الذي تعرّف فيه الإنسان إلى أسرار الأرض وحقائقها، وسخّرها، والآن يرتقي إلى السماء ليتعرّف إليها ويسخّرها، فلا تحتاج البشرية حينئذٍ للمدد الغيبي، إذ إنّه يصبح بذلك أكثر تكاملاً واستقلاليّة، فلا يحتاج للمعونة الغيبية، أو إنّه أقلّ احتياجاً لذلك، فإنّ العقل والعلم بالتدريج، سوف يملآن الفراغ، ويستجيبان لمثل هذه الاحتياجات والرغبات.

وإنّما الخطر يهدّد البشرية لو شاعت الجهالة، فإنّ البشر بأيديهم الجاهلة الغبيّة، سيوافرون عوامل فنائهم ودمارهم، وسيفقدون التوازن والتعادل في حياتهم، ولكن بعد أنْ استضاء العالم بنور العلم، فلا يهدِّدهم أيُّ خطر.

وممّا يؤسَف له، أنْ يخطر مثل هذا الوهم الباطل في أذهان البعض، فإنّ المفاسد والأخطار والمتاعب، التي ظهرت في عصر العلم، ليست أقلّ منها في العصور السابقة، بل، إنّها أكثر وأشدّ.

إنّنا في وهم كبير، حين نتصوّر، بأنّ الباعث على انحرافات البشر دائماً هو الجهل، وعلماء التربية والأخلاق، في مختلف العصور، قد بحثوا هذه المسألة، وهل أنّ الباعث والمنشأ لانحرافات البشر، هو الجهل فحسب، فحينئذٍ يكفي التعلّم والتعليم، لمقاومة هذه الانحرافات والقضاء عليها؟ أم إنّ

الأمر ليس كذلك؟ بل، إنّ الجهل أحد العوامل المؤديّة للإنحراف، فإنّ أكثر الإنحرافات ناشئة، من عدم التعادل في الغرائز والميول، نتيجة الاستسلام للشهوة والغضب، أو طلب الجاه واللذّة، وبالتالي، فإنّها ناشئة في واقعها من عبادة النفس وعبادة المنفعة؟ ولا شكّ بأنّ النظرية الثانية هي الصحيحة.

ولندرُس، وضعية الغرائز البشرية في عصرنا الراهن، غرائز الشهوة والغضب، وحبّ الشهرة والمنصب واستغلال الإنسان، واستثماره، وعبادة النفس والمنفعة والظلم والاضطهاد وغيرها، فهل هدأت هذه الرغبات والغرائز في ظلال العلم؟ لتحلّ محلّها روحُ العدالة، والتقوى، والعفاف، والصدق، وغيرها من القيم الرفيعة؟ أم إنّ الأمرَ على العكسِ تماماً؟.

من الواضح: إنّ غرائز البشر أصبحت في عصرنا أكثر جنوناً من السابق، وأصبح العلم والفنّ آلات ووسائل بأيدي هذه الغرائز المدمّرة، وإنّ ملائكة العلم أصبحت خدماً لشيطان الشهوة، والعلماء وجنود العلم أصبحوا خدماً للسياسيّين، والباحثين عن المناصب، والذين يدعّون الربوبية في البشر.

اعتقد بأنّنا سوف لا نتردّد في القول: بأنّ التقدم العلمي، لم يكن له أيّ تأثير في غرائز البشر، بل، الأمر على العكس، لقد أصبح الإنسان أكثر غروراً، والغرائز الحيوانية أكثر اشتعالاً وضراوة، ومن هذه الناحية أصبح العلم الحديث أكثر عداوةً للإنسان، أيْ: إنّ ذلك الشيء الذي هو أفضل صديق للإنسان، أصبح من أشدّ أعدائه حقداً عليه وعداوةً له؟ لماذا؟.

إنّ علم الكهرباء، إنّما يكون مفيداً ومثمراً، فيما لو لوحظ في أيّ موضع يُستفاد منه، ولأيّ هدف؟ وكما يقول (سنائي): إنّ المصباح يمكن الاستفادة منه، لقراءة كتاب، ويمكن الاستفادة منه للسرقة في الليل المظلم.

إنّ الإنسان إنّما يستخدم العلم من أجل تحقيق أهدافه الخاصّة، ولكن ما هي أهداف البشر؟ لا يتمكن من تغيير أهداف الإنسان، أو تغيير قِيم الأشياء في نظره، أو أن يجعل من مقاييسه معايير إنسانيّة عامّةٍ، فإنّ ذلك مهمة الدين

فحسب؟ إنّها وظيفة القوّة التي تمتلك السيطرة على الغرائز والميول الحيوانية، وإثارة الغرائز الإنسانية السامية فيه.

إنّ العلم يتمكن أن يسيطر على كلّ شيء، إلاّ الإنسان وغرائزه، وإنّما الإنسان هو الذي يمتلك القدرة في السيطرة على العلم، وتوجيهه الوجهة التي يريدها، والدين وحده، يتمكن أنْ يُمسك زمام الإنسان، ويضعه تحت اختياره وإرادته، ويغيّر في أهدافه وطموحاته.

يقول ويل ديوارنت في كتابه (لذّات الفلسفة) حول الإنسان في عصر السرعة: «إنّنا أصبحنا أكثر قدرة من حيث التكنيك، ولكننا فقراء في الأهداف».

فلا فرق بين الإنسان المعاصر وغيره، في أنّ كلاً منهما أسيرٌ لغضبه وشهوته، ولم يتمكّن العلم من تحريره، وإطلاق سراحه من هوى النفس، لم يتمكن العلم أنْ يغيّر من طبيعة أكثر من «حجّاج» وأكثر من «جنكيز»، وأمثالهما من مجرمي التاريخ، بل إنّهم اليوم بأنفسهم يحكمون العالم ويسيطرون عليه، بتلك الطبيعة المجرمة نفسها، متقنّعة بقناع الرياء والنفاق والإزدواجيّة، بل، إنّهم أصبحوا أكثر قدرة وخبرة في الإجرام بواسطة العلم، لقد تبدّل السيف، إلى صاروخ يحمل القنابل المدمّرة الجهنمية.

مستقبل العالم:

بما أنّنا مسلمون، فإنّ الثقة والاطمئنان والتفاؤل بمستقبل البشرية تغمر قلوبنا، وأن كلّ ما يحدث في العالم، وإن بعثَ على الإحساس بالخطر الهائل المخيف، وتوقّعه الخطر الذي يحمل الفناء والدمار للبشريّة، ويحوّل الكرة الأرضيّة إلى رماد، لتذهب أدراجَ الرياح جهود البشر كلّها عبر آلاف السنين، لبناء الأرض وتعميرها.

ولكن، نحن المسلمين، رغم كلّ ذلك، نعتقد اعتقاداً جازماً، أنّه لا بُدّ أنْ تدوم الحياة ويعيش الإنسان، بعدنا سنين متمادية، وربما ملايين السنين، ولا تفنى بمثل هذه البساطة.

نعتقد، بكلّ ثقة واطمئنان، أنّه سيولد بعدنا الكثير من المسلمين، يعيشون في هذه الحياة ويرحلون، فلا يخطر في أذهاننا هذا المصير الرهيب لعمر العالم، وهو انتهاء عمر الإنسان وعمر الأرض.

إنّ تعاليم الأنبياء قد بعثت في نفوسنا الأمان والاطمئنان، وفي الواقع إنّنا نؤمن في أعماق قلوبنا، بالإمدادات الغيبية.

فإذا قيل لنا: إنّ هناك مذنّباً عظيماً، يسير بسرعةٍ هائلةٍ جنونيةٍ في الفضاء، وبعد ستة أشهر سيصل لمدار الأرض، ثم يصطدم بالأرض بقوّة، ليحولها بلحظة واحدة إلى رماد، فإنّ ذلك لا يثير فينا الفزع والخوف، إنّ أعماقنا مليئة بالاطمئنان والثقة، بأنّ حديقة البشرية الجديدة العهد بالتفتّح والازدهار، لا تفنى بمثل هذه السهولة.

أجل.. كما أنّنا نؤمن بأنّ العالم لا يفنى بالمذنّب الطائر، أو بغيره من الحوادث الفضائية، كذلك نؤمن بأنّ العالم لا يفنى بيد البشر نفسه، أو بواسطة القوى المخرّبة التي صنعها الإنسان بنفسه، أجل إنّنا لا نصدّق بذلك، بفضل الإلهام المعنويّ، والمدد الغيبيّ، الذي اقتبسناه من تعاليم الأنبياء.

ولكن الآخرين هل يمتلكون مثل هذا الإيمان أم لا؟ هل تعرف نفوسهم هذه الثقة والاطمئنان والتفاؤل بمستقبل الإنسان والأرض، والحياة والمدنية، والسعادة والعدالة والحريّة؟ كلا.

وبين الفينة والأخرى، نقرأ في الصحف، أو نسمع في أحاديث الزعماء، وقادة السياسة العالمية وخطبهم، للآراء المفزِعة حول المستقبل المخيف، الذي ينتظر البشرية.

فإذا لم نمتلك في أعماقنا ذلك الاعتقاد، الذي يبعثه الدين فينا، وفقدنا الإيمان بالمدد الغيبي، واعتمدت أحكامنا على العوامل، والعلل الظاهرية فحسب، فلا بُدّ أنْ نعتقد بأنّ هؤلاء المتشائمين على حق في نظراتهم حول المستقبل البشري؟.

لماذا لا نكون متشائمين؟ إنّ العالم الذي يتوقف مصيره، على زر يضغطه

إنسان، وبعد ذلك تعمل الآلات المخرّبة عملها المخيف، التي لا يعلم مداها إلاّ الله، العالم الذي يقف على فُوَّهة بركان، وعلى ركام هائل من البارود، وشرارة واحدة تكفي لأنْ يشبَّ الحريق في العالم كلّه، فَأين موضع التفاؤل بالمستقبل، ولماذا لا نكون متشائمين؟.

يقول (رُسْل) في كتابه (الطموحات الجديدة):

«إنّ العصر الحديث، الذي تواءمت فيه الحيرة والذهول والقلق، مع الضعف والعجز، وقد شملت هذه الحالة التعيسة الجميع، فنرى بأنّنا نسير إلى حرب لا يرغب فيها أيُّ واحدٍ منّا، حرب يعلم جميعنا، بأنّها سوف تقذف بالقسم الأعظم من البشر إلى العدم والفناء، ونحن كالأرنب المذعور الذي يقف مصعوقاً أمام الحية، ننظر بفزع إلى الخطر الهائل الزاحف إلينا، ولا ندري ماذا نعمل لنوقفه عند حدّه.

ونسمع باستمرار حكايات القنابل المدِّمرة، الذرّية، والهيدروجينية، والمُدن التي سُوِّيت مع التراب بفعل هذه القنابل، ونسمع بخيول الجيش الروسي، ونتناقل فيما بيننا، أحاديث المجاعات، والجرائم الوحشية، لكن، رغم أنّ العقل يفرض علينا أن نرتجف من المستقبل المخيف، لأنّ جزءاً من وجودنا يلتذّ به، وبذلك يحدث جرح عميق في روحنا ويمزّقها إلى قسم سليم، وقسم غير سليم، ولكن، رغم ذلك، لا نتّخذ قراراً حاسماً للوقوف بوجهه».

ولكن هل يتمكن البشر أن يتخذ مثل هذا القرار الحاسم؟.

ويقول رُسْل أيضاً: «إنّ تاريخ الإنسان طويلٌ، ولكنّه بالنسبة إلى عمر الأرض، قصيرٌ جدّاً، فإنّهم يعتقدون بأنَّ عمر الإنسان، مليون سنة فحسب، ويعتقد الكثير ومنهم أنشتاين، بأنّ الإنسان، قد طوى المراحل المقدّرة لحياته، ولا تمضي إلاّ سنوات قليلة، ليبيد نفسه، ويقضي عليها بقُدُراته العلمية نفسها».

إنّنا لو اعتمدنا على العوامل الظاهرية فحسب، للحكم ولتقييم الأشياء، فإنّ هذا التنبّؤ بدمار الأرض صحيح.

وإنّ الإيمان المعنوي، الإيمان بالإمدادات الغيبيّة، وإن للعالم رباً يحميه

هو وحده الذي يحوّل هذا التشاؤم إلى التفاؤل، وهو الذي يخلق الاطمئنان والإيمان، بأن السعادة والتكامل، والحياة الإنسانيّة، والحياة الحرّة الكريمة، والأمن، هي التي تنتظر البشرية في المستقبل.

إنّنا إذا تقبلنا هذا التشاؤم، واعتقدنا بهذا المستقبل الرهيب، الذي يتنبّأ به هؤلاء فسوف يكتسب الوضع، هيئة مضحكة غريبة، فإنّ مثل البشر يكون كالطفل، الذي يأخذ بالنموّ، وحين يمتلك القدرة على إمساك السكين، يمسكها، ثم يطعن بها نفسه وينتحر، ولم ينتفع من وجوده أبداً.

فإنهم يقولون، بأنّه قد مرّ على عمر الأرض (٤٠٠٠٠) مليون سنة، ومرّ على عمر الإنسان ما يناهز المليون سنة، فإذا فرضنا أنّ عمر الأرض سنة واحدة، وقد مرّ عليها ثمانية أشهر، لم يوجد فيها أيّ كائن حي، وفي الشهر التاسع ظهر أوّل كائن حيّ بصورة بكتيريا، أو جرثومة صغيرة، ذات خلية واحدة، وفي الأسبوع الثاني، من الشهر الأخير من هذه السنة، ظهرت الحيوانات الثديية، وفي الربع الأخير، من الساعة الأخيرة، من اليوم الأخير من تلك السنة ظهر الإنسان، وبعد مروره بمراحل التوحش والغابية، يأخذ بالتطور والتكامل، ويصل إلى الدقيقة الأخيرة من تلك السنة.

في هذه الدقيقة الأخيرة، تتفتق مواهب الإنسان واستعداداته، ويعمل العقل والعلم البشري عمله المثمر، وينتج هذا التمدّن العظيم، في هذه الدقيقة الأخيرة، يتمكن الإنسان أنْ يُثبت بأنّه خليفة الله.

ولكن إذا قلنا: بأنّ الإنسان في هذه الدقيقة الأخيرة، التي يصل فيها إلى هذا التقدم العلمي الكبير، يقضي على نفسه.

إذا قلنا: بأنّ الإنسان سيحفر قبره، بيد قدراته العلمية نفسها، وليس هناك إلاّ خطوات ويسقط في قبره، إذا كان هذا الانتحار الجماعي، هو المصير الذي ينتظر البشر فحينئذٍ لا بدَّ أن تقول بأنّ إيجاد مثل هذا الموجود وخلقه كان عبثاً وجِزافاً.

أجل. إنّ الإنسان المادي لا يفكر إلاّ بهذه الطريقة، وأما الإنسان الذي

نشأ وترعرع، في أحضان التعاليم الإلهية، فإنّه يفكر بهذا الأسلوب، إنّه يؤمن بأنّ العالم لا يمكن أن يسقط، في أيدي حفنةٍ من المجانين، وهو يعتقد بأن العالم وإن وقف اليوم على حافة الخطر، لكن الله الذي أنقذ البشرية في العصور السابقة، بين فترةٍ وأخرى، وأرسل المصلح والمخلص من عالم الغيب، سيقوم بمثل هذا العمل في الظروف الصعبة التي تمرُّ بها البشرية بعد ذلك هو يؤمن بأنَّ أعمال العالم لا تصدر عبثاً، هو يؤمن بأنّ المصير الرهيب، والنهاية المفزعة التي يتصوّرها المادي لو تحقَّقت، فإنّها تتنافى وحكمة الله وعنايته.

إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصالُ كُلِ ممكنٍ لغاية

كلا، لم يصل عمر العالم لنهايته، فإنّنا لا زلنا في بدء الطريق، إنّ البشرية تنتظر الحكومة القائمة، على العقل والحكمة والخير والسعادة والأمن والرفاه والوحدة العالميّة الشاملة، الدولة التي يحكمها الصالحون، ويتحقق فيها انتخاب الأصلح بمفهومه الصحيح، إنّه يوم السعادة والنور.

﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[(١)]، إنّه اليوم الذي يقول حوله الحديث الشريف: «إذا قام القائم حكم بالعدل، ارتفع في أيّامه الجور، وأمنت به السبل، وأخرجت الأرض بركاتها، ولا يجد الرجل منكم يومئذٍ موضعاً لصدقته ولا بره، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[(٢)].

فبدلاً، من أنّ نجلس يائسين، ذاهلين، يمزّقنا القلق والتوتر، ونقول: بأنّه قد انتهى عمر البشر، ولم تبق إلاّ خطوات للقبر، الذي حفره الإنسان بيديه، وسوف تنقضي الأيام السعيدة.

بدلاً من ذلك كلّه، يجب أن نزرع التفاؤل في نفوسنا، فنقول: بأنّ هذا الظهور، كما في التجارب السابقة، التي مرّت عليها البشرية، لم يتحقّق إلاّ بعد الشدائد وإنّ الفرج يكون دائماً بعد الشدة، والبرق دائماً يبرق في الظلام.

---

(١) الزمر: ٦٩.

(٢) القصص: ٨٣.

يقول الإمام علي عليه السلام حول ظهور المهدي الموعود:

«حتى تقوم الحرب بكم على ساق، بادياً نواجذها، مملوءة أخلاقها، حلواً رضاعها، علقماً عاقبتها، ألا وفي غد وسيأتي غد بما لا تعرفون يأخذ الوالي من غيرها عمالها، على مساوي أعمالها وتُخرج الأرض له أفلاذَ كبدها وتلقي إليه سلماً مقاليدها، فيريكم كيف عدلُ السيرة ويحيى ميت الكتاب والسنة».

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام يتحدّث في هذه الخطبة، عن مستقبلٍ قاتم رهيب يتحدّث عن الحروب الوحشيّة، ولكنّه يبشّر بالفجر بعد هذا الليلِ المظلم، ويقول القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾[1].

أجل، إنّ هذه هي فلسفة المهدوية، ففي الوقت الذي ستحدث فيه الهزات الشديدة، والمذابح والجرائم، والمآسي الدامية، ولكن، رغم ذلك سيظهر الفجر، وستصل البشرية إلى الغد الذي يفيض سعادة، حيث سينتصر فيه العقل على الجهل، والتوحيد على الشرك، والعدالة على الظلم والسعادة على الشقاء، وهذه البشارة.

(اللهم إنا نَرغب إليك في دولةٍ كريمةٍ تعزّ بها الإسلام وأهله، وتذلّ بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك، وتُرزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة).

---

(١) الأنبياء: ١٠٥.

القيادة والإدارة في الإسلام

ترجمة: السيد الهاشمي

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾[1].

الرشد في المصطلح الإسلامي:

لأجل التعرف إلى الإدارة والقيادة في الإسلام، يلزم، علينا في البدء أنْ نتعرف، إلى مفهومين من المصطلحات الإسلامية.

الأوّل: الرُّشد وهو اصطلاح تذكره الكُتب بالخصوص، وقد استُمِدَّ من القرآن الكريم.

والثاني: هو الأهمّ مفهوم (الإمامة).

(الرشد): كلمةٌ اقتُبِسَت من القرآن الكريم، واستعملها في الأطفال الذين يمتلكون ثروة، ولكن لا وَليَّ لهم.

فذكر بأنّه لا بُدّ من جعل القيّم عليهم إلى سنّ البلوغ، لإدارة شؤونهم

(١) البقرة: ١٢٤.

وثروتهم، فلا تبقى هذه الثروة تحت تصرفهم، فالبلوغ شرط، ولكنّه لا يكفي لوحده، بل لا بُدّ من الرشد أيضاً.

يقول القرآن الكريم: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[1]. أي إنّ البلوغ الجنسي لا يكفي لوحده، بل لا بُدّ من الوصول لرشدهم كشرطٍ لإيداع الثروة في أيديهم.

ومن المسلّمات الفقهية: أنّه لا يكفي في الزواج البلوغ والعقل فحسب، بالنسبة إلى الولد والبنت كليهما، بل لا بدّ بالإضافة إليهما، أنْ يتّصف الولد أو البنت بميزة (الرشد).

والعقل غير الرشد، فالإنسان إمّا أنْ يكون عاقلاً أو مجنوناً، والعاقل إمّا أن يكون رشيداً أو غير رشيدٍ، فالعاقل البالغ قد يكون رشيداً وقد لا يكون رشيداً.

والملاحظ أنّ الذي يُفهم اليوم من مفهوم الرشيد، في أذهان البعض، هو الرشاقة، فإذا كان الإنسان رشيقاً، حسن المظهر يقال له(رشيد)، وهذا المفهوم غريب عن المصطلح الإسلامي الأصيل، دخل في الأذهان نتيجة الفهم السيّء للمفاهيم الإسلامية.

تعريف الرّشد:

إذا أردنا تعريف الرشد تعريفاً شاملاً لجميع أنواعه، وفي مختلف المجالات، فلا بُدّ أن نقول بأنّه: عبارة عن نوع من الكمال الروحي والمعنوي، بمعنى أنْ تكون للإنسان قدرة الإدارة والمحافظة على إمكاناته وطاقاته الماديّة والمعنويّة، وحسن الانتفاع بها.

فالإنسان الذي يمتلك وظيفةً ما في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة وله القدرة على المحافظة عليها والاستفادة الصحيحة منها، يقال لهذا الشخص إنّه (رشيد). ولا ينحصر ذلك في المجال المالي، بل يشمل مختلف المجالات،

---

(١) النساء: ٦.

كإدارة الزوجة والأولاد فإنّها من المجالات التي يلزم عليه إدارتها والمحافظة عليها.

الرّشد الاجتماعي والشعبي لا ينحصر برشد الفرد، ففي المجتمعات والشعوب توجد إمكانات وطاقات، طبيعية وإنسانيّة وعلمية وأمثالها، قد أُودِعت بأيدي الشعوب.

وهذا الرشد يعني: قدرة الشعب والمجتمع على الإدارة، وحسن الانتفاع من هذه القُدرات الماديّة والإنسانيّة، ويُقال لمثل هذا الشعب: إنّه (رشيد).

والإدارة والقيادة التي نبحث عنها، تُلازم نوعاً من الرشد، إذ القيادة عبارة عن تعبئة القوى الإنسانيّة والاستفادة الصحيحة منها.

ولأجلِ توضيح هذه الفكرة أكثر، أضربُ مثالين للرشد الشخصي الفردي، على ضوء ما ذكرناه من تعريف الرشد، وإنّه عبارة عن القدرة على الإدارة والقدرة على الانتفاع الصحيح من الطاقات.

الرّشد الفردي والأخلاقي:

النوع الأوّل من أنواع الرشد، الرشد الفردي والأخلاقي.

وهنا يبرز سؤال: هل يتمكن أكثر الأفراد أن يُديروا طاقاتهم وإمكاناتهم وأنْ ينتفعوا بها؟.

كلا، فالقليل، هم الذين يتمكّنون من الاستفادة الصحيحة من المواهب والإمكانات الكامنة في الإنسان.

إدارة الذّاكرة:

المثال الأوّل: يدور حول القوى الإدراكية للإنسان، فإنّ الأفراد يختلفون فيما بينهم، من حيث الفهم والإدراك، وقوّة الحفظ والذاكرة.

والإنسان الرشيد، هو الذي يمكنه الاستفادة الصحيحة من ذاكرته.

وأمّا غير الرشيد، فيمكن أن تكون له ذاكرة قويّة جدّاً، ولكن لا يمكنه

الانتفاع منها، واستثمارها، بل يتصوّر أنّ الذاكرة مستودع يجب ملؤه بكلّ شيء، وبكل ما يعثر عليه، كمستودع البيت الممتلىء بكلّ شيء، حتى بالأشياء البيتية الزائدة، وبصورة غير منظّمة.

وأمّا الإنسان الرشيد، فيفكّر حول الأُمور التي يملأ بها ذاكرته، ولا ينتقي منها إلاّ الجيد المفيد، إنّ ذاكرته مقدّسة، ولا يجدر بهِ أنْ يملأها بأيّ شيء، فيلاحظ أوّلاً أيّ شيء يفيده، وأيّ شيء لا يفيده، وهناك من الأمور ما يفيد، وما مقدار فائدته، ويصنع قائمة لكلّ هذه الأمور، ثم بعد ذلك ينتخب ما هو أكثر فائدة لذاكرته، ويعتبرها كالأمانة التي يلزمه المحافظة عليها، فيجب أنْ يتعرّف ذهنه إلى المسائل العلميّة أوّلاً، وبصورة دقيقة وواضحة، ثم بعد ذلك ينقلها لذاكرته.

ومثاله الواضح: في قراءة الكتاب، فإنّ الإنسان تارة يطالعه مرة واحدة، قراءة عابرة لأجل الالتذاذ به، ولكن بهذه القراءة الخفيفة، لا يتمكّن من تقييم محتويات الكتاب، فيجب أنْ يقرأه ثانية.

وكلّ ذكراة، مهما كانت قويةً، تفتقر إلى قراءة الكتاب الجدير بالقراءة، مرتين على الأقلّ، وبصورة متوالية، وبعد ذلك يحاول التحقيق حول كلّ فكرة من ذلك الكتاب، وتمحيصها وتحليلها، وملاحظة المطالب التي سيحتفظ بها في ذاكرته.

ثم بعد ذلك يحاول أن يقرأ كتاباً آخر في الموضوع نفسه، الذي يدور حوله الكتاب السابق، حتى لا يمتلىء ذهنه بموضوعات متعدّدة، متباينة وبصورةٍ غير منظمة.

وهنا يحاول قدر الإمكان، أن يملأ ذهنه، بما له علاقة بالموضوع نفسه، ليكون أكثر تعرّفاً إليه، وأكثر ترسيخاً في ذهنه.

فمن الخطأ أنْ يقرأ كتاباً، وقبل التعرّف إلى محتوياته ومضامينه، والتحقيق حولها وهضمها ينتقل لكتابٍ آخر يختلف عنه في موضوعه، فيقرأ في هذا اليوم كتاباً في التأريخ، وغداً كتاباً في الفلسفة، وبعد غدٍ كتاباً في العلوم

الدينية، وهكذا، ينتقل في كلّ يوم من كتابٍ إلى آخر، يختلف عنه في الموضوع، حيث تختلط الأفكار في ذهنه.

الإنسان الرشيد يبحث عن الكتب المفيدة له، ويجمعها، ويكرِّر قراءتها ثم يلخصها، وهذه الخلاصة يودعها في ذاكرته، ثم بعد ذلك ينتقل لموضوع آخر.

ومثل هذا الفرد، حتى لو كانت ذاكرته ضعيفة، لكنّه رغم ذلك، أكثر استفادة وانتفاعاً من الشخص المتخبِّط في قراءته، وإنْ كان قوي الذاكرة.

ويكون مثله كالشخص الذي يمتلك مكتبة منظمة في موضوعاتها وتوزيع كتبها، حيث يتمكّن وبلحظة واحدةٍ أنْ يتعرف إلى موضع أيّ كتاب، ولكن، هناك مَنْ يمتلك مكتبة كبيرة، واسعة وكتباً كثيرة، ولكنها متراكمة غير منظمة، لا يستطيع العثور على كتاب واحدٍ إلاّ بعد ساعتين.

هذا هو المثال الأوّل للإدارة الصحيحة وغير الصحيحة في الاستفادة من إحدى القوى العقلية للإنسان.

الرشد في العبادة:

والمثال الثاني: يدور حول (العبادة): ولا بُدّ أن نعترف بأنّنا نجهل الطريق إلى العبادة، أي إنّنا لا نستطيع أن ندير أنفسنا عبادياً، بصورةٍ صحيحة.

إنّ العبادة الصحيحة هي التي تجذب الروح، وتغذّيها التغذية الصحيحة، وليست الكثرة هي المقياس للعبادة، كما هو الأمر في الطعام، حيث لا يكون الغذاء الأكثر هو الأفضل، وكذلك العبادة، فإنّها لا بدّ أن تتلاءم مع نشاط الروح وأشواقها.

ولا أعني بذلك: أنْ يكون للإنسان شوق مسبق، حتى يقدم على العبادة، فإنّ الكثير من الأفراد، لا يمتلكون مسبقاً شوقاً للعبادة، ولكن حين ممارسة العبادة سوف ينبثق بالتدريج في أعماقهم الشوق والنشاط والأنس بذكر الله.

إذن فوعاء الإنسان للعبادة محدود ولنفرض أنّه كان يمتلك شوقاً للعبادة،

وأقدم على ممارستها بنشاط، ولكن بعد مدة من ممارستها، سيشعر بالتعب، ويتضاءل شوقه ونشاطه وتكتسب العبادة صفة التحميل والتكليف ويكون كالطعام الذي لا يتلاءم ومزاج الإنسان، حيث يكون رد الفعل من البدن تجاهه، هو التقيّؤ والاستفراغ، أو دفعه بأيّ وسيلةٍ أُخرى، على العكس من الغذاء الملائم، الذي يكون ردّ الفعل تجاهه، هو جذبه والتشّوقِ إليه، وهضمه.

ويخاطب النبيّ ﷺ جابر بن عبد الله الأنصاري: «يا جابر، إنّ هذا الدين لَمَتين، فأوغل فيه برفق، ولا تبغِّض إلى نفسك عبادة الله»، أي إنّ دين الإسلام دين مستحكم منطقي، يبتني على أسس نفسيّة واجتماعية عميقة، فلا بدّ أن لا تدع نفسك تتنفّر من العبادة وتحقد عليها فمارس العبادة بصورة تميل معها النفس للعبادة وتنجذب وتندفع بشوقٍ إليها.

ويضيف ﷺ بعد ذلك: «فإنّ المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى»، إنّ الراكب الذي لا يعتني بمدى قدرة الجمل، بل إنّه يضربه بالسوط دائماً، ويدفعه إلى طي المنازل والمسافات بسرعة وبمسيرة واحدة دون ملاحظة المراحل ويعتقد بأنّه بهذه الطريقة الخشنة سوف يصل إلى هدفه أسرع، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنّه خلال الطريق ستخور قواه من شدّة التعب وأوجاع السوط ويسقط.

والنبيّ ﷺ في حديثٍ يقول: «طوبى لمن عشق العبادَة وعانقها»، يريد أن يقول: بأنّ الشخص الوحيد الذي يتمكّن من اقتطاف الثمرات العالية للعبادة، هو الذي يؤدّي عبادته بصورة يندفع معها القلب بكلّ شوق ورغبة.

فالممارسة الصحيحة للعبادة، والاستفادة من نعمها الثرّة، لها علاقة وثيقة بحسن الإدارة والقيادة، وهذه المهمة يؤدّيها مَنْ تمكّن من قيادة نفسه ومشاعره وعواطفه وغرائزه، وبالتالي قلبه، قيادة حكيمة، فإنّ القلب والعاطفة والمشاعر تحتاج إلى القيادة أكثر من أي شيءٍ آخر، والآن نرجع إلى القيادة الاجتماعية في المجالات الاجتماعية.

الإمامة والقيادة:

قلنا إنّ الرشد يعني: القدرة على الإدارة والقيادة، وحين يريد الإنسان

إدارة الآخرين وقيادتهم، أي حين يكون موضوع الرشد هو قيادة الآخرين، فيطلق على هذا النوع من الرّشد: (الهداية)، وبتعبير أوضح: (الإمامة).

واللفظ الذي يعبر عن لفظة الإمامة بصورة دقيقة هو (القيادة)، والفرق بين النبوّة والإمامة أنّ النبوّة تعني الدلالة وإراءَة الطريق، بينما الإمامة تعني: القيادة، والنبوّة إبلاغ وإخبار، وإتمام الحجة إراءَة الطريق وكشفه فحسب، ولا تتعدى مهمّة النبيّ ذلك، ولكن البشر يحتاجون إلى القيادة بالإضافة لكشفِ الطريق والدلالة عليه.

أي: إنّ البشرية تحتاج إلى بعض الأفراد، أو إلى فئة معيّنة، تقوم بمهمة تعبئة القوى الإنسانيّة ودفعها للعمل والحركة وتنظيمها، النبوّة كشف الطريق وهو منصب خاص، بينما الإمامة منصب آخر، والأنبياء الكبار أمثال إبراهيم وموسى وعيسى ونبينا ﷺ، قد جمعوا كلتا الميزتين، وكانوا أنبياء وأئمة، وأما الأنبياء الصغار، فكانوا أنبياء فحسب، ولم يكونوا أئمة والقرآن الكريم يؤكّد على هذه الفكرة كثيراً وكذلك الأحاديث الشيعية.

ولا بدّ أن نلاحظ بأنّ القيادة التي يبحث عنها القرآن الكريم أسمى من القيادة والزعامة التي يفهمها البشر، إنّ القيادة التي يفهمها البشر لا تتجاوز الزعامة الدنيويّة بينما العبادة المتّجهة نحو الله، فهي بالإضافة إلى القيادة الاجتماعية، قيادة معنويّة وهذا أعمق بكثير من القيادات الاجتماعية كلّها، وليس هنا موضع بحثها.

إبراهيم القائد والإمام:

للقرآن الكريم حول إبراهيم كلمات تثير الدهشة: ﴿۞ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾[1].

فإنّ الله امتحن إبراهيم بالكثير من التجارب والابتلاءات، ولكن إبراهيم خرج منها ظافراً.

---

(١) البقرة: ١٢٤.

إنّ إبراهيم عليه السلام من الأنبياء الذين مرّوا بتجارب ومِحَن عديدة، وعاش حياةً صعبةً، ولكنّه رغم كلّ هذه المشاقّ والمتاعب كان ناجحاً في رسالته.

لقد بُعث في بابل، وواجه وحده، ذلك الحشد الهائل من العقائد، والخرافات الغيبيّة الجاهلية، والشرك السائد، وحاربه وقد حطم كلّ الأصنام إلاّ الكبير منها ثم علّق الفأس برقبة الصنم الكبير، لأجل أن يتخيّل الناس أنّه قد نشب عراك وصدام بينها، وانتصر الكبير عليها.

وقد استهدف إبراهيم من هذا العمل أن يُوقظ القوى العقلية الفطرية التي يحاول الناس خنقها والضغط عليها.

فإنّ الإنسان يدرك بفطرته، إنّ الجمادات لا يمكن أن تتنازع وتتصادم فيما بينها ومن هنا يرجعون إلى أنفسهم، ولماذا يخضع الإنسان العاقل المدرك لمثل هذه الموجودات التي لا تشعر ولا تدرك؟ وقد أشعل إبراهيم بعمله هذا حقد نمرود وغضبه عليه، ووصل الأمر إلى أنْ يأمر القائد بإلقائه في تلك الهوة، بل ذلك الوادي الكبير الواسع من النار، ولكن إبراهيم لم يهدأ، ولم يسكت عن دعوة الناس إلى رسالته.

لقد كان إبراهيم يعيش حياة قاسيةً، فهو من جانب في صراع حادّ مع العقائد الخرافيّة المنحطة، ومن جانب آخر في صراع مريرٍ مع نمرود، حيث وصل الأمر إلى القائد بإلقائه في النار.

وفي غمرة هذا الصراع وشدّته، واجهته تجربة إلهية مريرة، فقد جاءه النداء من الله، أنْ يذبح ولده العزيز بيده، هذا الأمر الإلهي الذي لا يمكن إلاّ الاستسلام والخضوع له، وقد خضع بالفعل لهذا الأمر، وصمّم على تنفيذه، ولكن في اللحظة الأخيرة، صدر إليه الأمر ألا يذبحه، بعد أنْ قدّم الدليل الحي على مدى استسلامه وخضوعه للأمر الإلهي.

وبعد أنْ طوى إبراهيم هذه المراحل والابتلاءات، بظفرٍ ونجاح، أخبره الله تعالى بأنّه قد استحقّ منصب الإمامة، فارتقى من النبوّة والرسالة إلى الإمامة.

وهناك حديث حول ذلك: «. . إنّ الله اتّخذ إبراهيم عبداً قبل أنْ يتخذه نبيّاً. واتّخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً واتّخذه رسولاً قبل أنْ يتخذه خليلاً، واتّخذه خليلاً قبل أن يتّخذه إماماً. . .»[١].

وبذلك يتضح معنى الآية: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[٢]، أي: بعد أنْ أتمّ إبراهيم تلك المراحل، وخرج من جميع الابتلاءات والمحن ظافراً، حينئذٍ جعله الله إماماً.

إنّ الإمامة وقيادة البشرية وزعامتها، سواء في بعدها المعنوي الإلهي، أو في بعدها الاجتماعي، هي أرفع المناصب التي يمنحها الله للإنسان، وهكذا كان إبراهيم فكان نبياً وكان إماماً وزعيماً لقومه.

وكما ذكرنا أن الأنبياء الكبار يمتلكون كلا المنصبين، النبوّة والإمامة، وأما الأنبياء الصغار، فإنّهم أنبياء فحسب، ولم يكونوا أئمة.

وأمّا أئِمتنا الأطهار، فكانوا يمتلكون منصب الإمامة، ولم يكونوا أنبياء إذ إنّ طريقهم الطريق نفسه الذي رسمه النبيّ ﷺ، إنهم يدعون إلى الرسالة نفسها، ويعبّؤون القوى، ويأخذون بأيدي البشر في الطريق نفسه، الذي دعا إليه النبيّ ﷺ.

وعالمنا اليوم ينظر لمسألة الإمامة، من خلال بُعدها الاجتماعي فحسب، فلا يعرف إلاّ هذا الجانب منها، ولكنّه يهتمّ اهتماماً كبيراً بها، وله الحق في ذلك، فإنّ الإنسان يحتاج للقيادة في طبيعته، وقيمة القيادة والزعامة وأهمّيتها تبتنى على ثلاثةِ أصولٍ وأسس:

١ ـ أهمية الإنسان والقوى المودعة فيه::

هذه القوى والكنوز الكامنة في الإنسان، والتي لم يتنبّه إليها الإنسان

---

(١) أصول الكافي: ١/١٧٥، كتاب الحجة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام، ح٤.

(٢) البقرة: ١٢٤.

عادة، والإسلام قد اهتمّ كثيراً بمسألة توجيه الإنسان ووعيه بنفسه، ومنزلته الكبيرة، وبأهميّة القوى الكبيرة الكامنة فيه.

والقرآن الكريم يصرّح في الكثير من آياته، بأنّ الله تعالى حين خلق آدم، أمر الملائكة أنْ تسجد له، وأنّ الإنسان أعرف بالأسماء من الملائكة أنفسهم، وأنّ كلّ ما في الأرض قد خُلق لأجل الإنسان ولمصلحته.

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، ففي الرؤية القرآنية يُعتبر الإنسان أرفع الموجودات جميعاً، وليس هو قبضة من ماءٍ وتُرابٍ فحسب.

٢ ـ التعاون بين الإنسان والحيوان في القيادة:

إنّ الإنسان وإنْ كان من جنس الحيوان، إلاّ أنّه يختلف عنه من حيث الغرائز وطبيعتها، فهو أضعف من الحيوان في هذا المجال، فإنّ الحيوانات مجهّزة بمجموعةٍ من الغرائز، ولا يحتاج لِقيادة خارجيّة تديرها وتوجّهها، فإنّ غريزتها تقود نفسها بنفسها، فالنملة مجهّزة بمجموعةٍ من الغرائز، تتمكّن بواسطتها أنْ تُدير دقّة حياتها بصورةٍ غريزية، والإمام علي عليه السلام في إحدى خطبه في نهج البلاغة، يصف النملة وأجهزتها، وغرائزها الحياتيّة، والحشرات الأخرى كذلك.

والإنسان، وإن كان أكثر تجهيزاً بالقوى والقدرات من سائر الموجودات، إلاّ أنّه إذا كان مُقدّراً له أنْ تكون مهمّة قيادته وإدارته على عاتق غرائزه، لكانت الغرائز التي يلزم توافرها فيه، أكثر بكثيرٍ من غرائز الحيوان.

ولكنّه رغم ذلك، هو أكثر فقراً وعجزاً من جميع الموجودات، لافتقاره للغرائز الداخلية التي تقوده، وتوجّهه بنفسها في طريق الحياة، ولذلك احتاج للقيادة والتوجيه من الخارج.

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) لقمان: ٢٠.

وهذه هي الفلسفة لبعثة الأنبياء والهدف منها أنّهم بعثوا من أجل تربية هذه الغرائز، والقوى البشرية، وتوجيهها نحو الطريق المستقيم، فإنّ فلسفة البعثة تعتمد في أساسها على حاجة البشر للقيادة والتوجيه.

فإنّ البشر وإن كان مجهّزاً، بالكثير من القُدرات والقوى، ولكنّه، في الوقت نفسه جاهل بقدراته وبذخائره الثرة، فلا يعرف ما يمتلكه، ولا يعرف كيف يستخدم ممتلكاته، ويستفيد منها الاستفادة الصحيحة، ويقودها القيادة الحكيمة، لذلك احتاج للقائد والموجّه الذي يرسم له الطريق، وينظّم طاقاته وقدراته، ويحرّره من أغلاله ويحثّه على الحركة والعمل.

٣ ـ القوانين الخاصة في الحياة البشرية:

هناك مجموعة من القوانين والأصول حاكمة بسلوك البشر وأعماله، وإذا أراد أحد، أنْ ينصّب نفسه قائداً وزعيماً للبشر، فلا يتيسّر له ذلك إلاّ إذا تعرّف إلى هذه القوانين المتحكّمة في حياة البشر.

إنّ الإنسان موجود مجهّز بمجموعة من القوى، ولكنّه مفتقر في طبيعته لقائدٍ وموجّه، يرسم له طريق العمل بهذه القوى، ويحثه على العمل وفقها.

هو موجود خاضع في قيادته، وتوجيه دفّة حياته، وإثارة قواه، وتحفيزها على العمل والانتفاع منها إلى مجموعة من القوانين الدقيقة جداً، ومعرفة تلك القوانين هي مفتاح السيطرة والنفوذ إلى قلوب البشر.

وللقرآن الكريم، تعبير يثير الدهشة، حول النبيّ ﷺ، حيث يقول:

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1]، ولكن ما هي هذه الأثقال والأغلال؟ هل هي أثقال من صخرٍ، وأغلال من حديد أو من خشب؟ كلا.

(١) الأعراف: ١٥٧.

إنّ هذه الأثقال هي الخرافات والتقاليد، والأغلال هي من نوع الأغلال الروحية، التي كبَّل بها الإنسان قواه واستعداداته وطاقاته المعنويّة الزّاخرة، وهي التي أدّت إلى كلّ هذا الجمود، والشقاء واليأس في البشرية.

والنبيّ ﷺ يُطلق سراح هذه القوى المقيدة الأسيرة، والقيادة والإدارة الاجتماعية تعني ذلك.

إنّها تحرير تلك القوى وإطلاق سراحها وبثّ الحركة والنشاط فيها، وفي الوقت نفسه الأخذ بيدها، لتسير في مسارها الصحيح المستقيم، بخطواتٍ متّزنةٍ مطمئنّة.

إنّ القيادة الحكيمة، والإدارة الصحيحة المثمرة، تجعل من أضعف الشعوب أُمّةً قويةً، تفوق في قوّتها سائر الأمم والشعوب والنبيّ ﷺ قد قام بذلك، الذي هو معجزة في نفسه.

مصادر لدراسة القيادة في الإسلام:

والحديث في هذا المجال طويل عريض، وإذا أردنا أنْ نتعرّف إلى مدى علاقة الإسلام بالقيادة والإدارة، فإنّ ذلك يتمّ من خلال مصدرين:

١ ـ القراءة العميقة لسير الأنبياء والأولياء:

يلزم علينا: أنْ نقرأ سير أولياء الدين وقادته، قراءةً عميقةً، وبالخصوص سيرة النبيّ ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، فإنّه لو تعرّف الإنسان إلى أساليبهم في هذا المجال، يدرك مدى تطابقها وتوافقها مع الأصول الدقيقة للقيادة والإدارة الحكيمة، والمنجزات العظيمة التي توصّلوا إليها من خلال هذه القيادة الحكيمة، تلك التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ العالم كُلّه لقد حقّقوا هذا النجاح المدهش، لأنّهم كانوا يمتلكون مفتاح السرّ، إنّهم قد بعثوا من قبل الله، والله خالق الإنسان، وبيده مفتاح سِرّه.

يلزم علينا أنْ نقرأ بدقّةٍ وعمق، سيرة النبيّ ﷺ في مختلف المجالات، في قيادة الجيش، وفي إدارة دفّة السياسة ونشر الإسلام، وسيرته مع أعداء

الدين، مع المشركين، مع أهل الكتاب، وسلوكه في بيته مع أُسرته، وغيرها، ففي كلّ واحدةٍ منها عِبَر ودروس لنا.

إنّ السيرة العملية للنبيّ ﷺ، في الإدارة والقيادة، تُرشدنا إلى الكثير من التعاليم الحيّة، في هذا المجال: إنّها بلغت القمة في دراسة النفس الإنسانيّة، وفي معرفة الطبيعة البشريّة.

لقد أرسل ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن، لأجْل دعوة الناس، وإرشادهم إلى الدين، وتولّي شؤون اليمن، وألقى على سمعه، هذه التعاليم التي تُعتبر منهاج عملٍ لِكُلِ واحدٍ منّا ـ مع أنّ أكثرنا يعمل على خلافها ـ.

يقول ﷺ: «يسرٍّ ولا تعسرٍّ، ولا تنفِّر، وصلِّ بهم صلاة أضعفهم»، فلا يُمكن إدارة المجتمع وقيادته بالشدّة والعنف، ولا بُدّ أنْ نبشِّر الناس بالمزايا، والثمرات الدنيوية والأخروية للإسلام، وترغيبهم وكسب قلوبهم، حتى تخفق في قلوبهم الرغبة لهذا الدين، وعدم مواجهتهم بأسلوب التخويف والترهيب، لأنّه يؤدي لنفرة الناس، وابتعادهم عن الدين، ولا بدّ من مُراعاة أضعفهم حين الصلاة جماعة، ففي المؤمنين المصلين عليل ومريض، وفيهم من كان جديد عهد بالصلاة.

وهنا وظائف خاصة للزعيم والقائد، فإنّ القائد له مركزه الاجتماعي الخطير، فعليه استمالة القلوب، وقيادتها وتعبئة قواها، فهناك بعض الوظائف والمهمّات الملقاة على عاتقه، والمختصة به لا يطالب بها غيره ولا يطالب بها هو لو لم يشغل هذا المنصب.

ونحن قد سمعنا عن زهدِ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وعن عباداته، التي ليس لها مثيل، ولكن هذا الزاهد المتبتِّل، حين زارَ ـ في أيّام خلافته ـ أحد أصحابه وهو علاء بن زيادة، شكى له أخاه عاصم بن زيادة، وأنّه قد أغرق نفسه بالعبادة والزهد، وهجر امرأته ولبس ثياباً خشنةً، فأمر عليه السلام بإحضاره، وحين حضر، واجه ذلك الوجه الذي أرهقته العبادة، وأنهكه الزهد، خاطبه بحدة: «يا عدوّ نفسه...».

ولما اعترض عاصم على الإمام عليه السلام، بأنّه هو بنفسه يعيش مثل هذه الحياة الشاقّة، ويُضرب به المثل في الزهد: أجابه عليه السلام أنّه خليفة وزعيم للأُمة الإسلامية، ويلزم عليه أنْ يلاحظ أضعفَ أتباعه، وأشدّ المحرومين من شعبه، لأنّه قائدُ أُمّة.

فإنّ زعماء الأُمم وقادتهم لهم تكلفات ووظائف مختصّة بهم، وفي الحديث: «إنّ الله فرض على أئمة المسلمين أن يقدِّروا أنفسهم بضَعَفَة الناس، كي لا يتبيَّغ بالفقير فقره».

يُريد أن يقول: بأنّني زعيم وقائد أُمة ولستَ أنت كذلك، ولا بدّ أنْ يمتد نظري إلى أفراد الأمة جميعهم، وأُؤكد أكثر على أكثر الفئات حِرماناً، وبالطبع إنّني أرغب في رفع مستواهم الحياتي والمعيشي، ولكن، ما دام في البلاد محروم، فلا يسوغ لي أنّ ألبس ثياباً أُخرى، غير هذه الثياب التي تستر بدني، ما دام في البلاد من يأكلّ خبز الشعير، ويلبس الثياب الخشنة، فلأنّني خليفة ومسؤول عن هداية الناس وقيادتهم، فلا بدّ لي من الإحساس بأوجاعهم، والتجاوب معهم.

لا بُدّ أنْ أعيش الحياة التي يعيشها أكثر الأفراد حرماناً وفقراً، وإلاّ فللفقير الحقّ في أنْ يثور، وينتفض بوجه هذه الحكومة، ويتعالى صراخه، بأننا نكذب في وعودنا، وإدّعاءاتنا بأننا نفكر فيهم، ونهتم بشؤونهم، ولكن الآن، سوف يطمئنّ بأننا صادقون، إذنْ، فالقيادة والزعامة بنفسها تفرض هذه الحياة التي أعيشها.

وبهذه الفكرة، وهي أنّ للقائد بعض الوظائف الخاصّة به، يظهر السرّ في اختلاف الأئمة الطاهرين عليهم السلام، من حيث السلوك الخارجي، فالإمام الصادق عليه السلام مثلاً كان يلبس نوعاً من الثياب، يختلف عن النوع الذي كان الإمام علي عليه السلام يلبسه، وهذا الاختلاف يثير السؤال عن السرّ في ذلك؟.

والجواب ما ذكرناه، لاختلاف طبيعة القيادة وظروفها، فإنّ لكلّ إمام مكانة اجتماعية، ربّما تختلف عن مكانة غيره، بالإضافة إلى اختلاف الظروف

التي عاشها الأئمة عليهم السلام: وقد أشار لهذه الفكرة الإمام الصادق عليه السلام، في حديثٍ له في هذا المجال، يذكر فيه، هذا المعنى الذي ذكرناه.

٢ ـ التعاليم الإسلامية في القيادة:

هذا هو المصدر الثاني، الذي يمكن التعرف من خلاله، إلى شروط القيادة وأصولها في الإسلام، وهو الرجوع للنصوص الرئيسة، المتضمنة التعاليم الإسلامية في هذا المجال.

أمثال ما ذكره القرآن الكريم مخاطباً الأنبياء عموماً، والنبيّ محمّد صلى الله عليه وآله بالخصوص، حول أساليب تعاملهم مع مجتمعاتهم، وكذلك التعاليم الصادرة، حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرشاد الجاهل، والوعظ والنصيحة، وكلّ ما ورد من النصوص حول شروط التبليغ، والمبلّغ، ونحن لو أردنا ذكرها بالتفصيل، لكان كتاباً كبيراً، ولذلك نكتفي بهذه الإشارة إليها.

إنّ قضايا القيادة ومسائلها، لها علاقة وثيقة بالنفس البشرية، فإنّ استمالة النفوس وجذبها، لتكون مستعدة للإلتفاف حول القائد، والتضحية في سبيل رسالته، ودفعها باتّجاه الأهداف المقدسة العالية، كلّ ذلك، يحتاج إلى كفاءةٍ كبيرةٍ وقدرات فذّةٍ، لا تُوجد عندَ كلّ أحد.

واليوم، وبعد التقدّم الكبير في علم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم الإنسانيّة على العموم، قد اتّضحت هذه الحقيقة بصورة جلية، فإنّنا حين ندرس سيرة أولياء الله، وقياداتهم، نرى أنّها تتوافق مع أعمق الأسس والقواعد النفسية، والأصول العلمية الدقيقة، وقد تمكنوا بواسطة هذه القيادة الحكيمة، من النفوذ بقوّة لأعماق الجماهير، وضحّى الناس في سبيل رسالتهم بكلّ ما يملكون.

ولكن، ما هي شروط القيادة؟ وهذا حديث طويل، ونأسف لعدم توافر الفرصة لدراستها.

شواهد من تأريخ الإسلام:

وفي ختام حديثي، أودّ أن أذكر بعض الشواهد والأمثلة، من سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله

والإمام الحسين عليه السلام، كنماذج حيّة على الآراء التي تعرّضت لها هذه الدراسة، وكيف أمكن لهذا اليتيم، الذي حاربه حتى أقرباؤه، في بدء بعثته، أنْ يبلغ الذروة التي وصل إليها، من حيث التأثير والنفوذ، حتى أنّ أبا سفيان، الرجل المتمدّن، أو المطّلع على مدنيات عصره، حين أبصر النبيّ ﷺ عن كَثَب، وحوله أصحابه، قال: «ما رأيتُ أحداً يُحبه أحدٌ كما يحب هؤلاء الناس صاحبَهم».

وفي حرب تبوك، حيث حدثت في ظروف عصبية كان يمر بها المسلمون، تلك التي يقول حولها التأريخ: «إنّ رسول الله ﷺ أمر أصحابه بالتهيؤ لغزو الروم، وذلك في زمان من عسرة الناس وشدة الحرّ وجدبٍ من البلاد، وحين طابت الثمار، والناس يحبّون المقام في ثمارهم وظلالهم».

وفي هذه الظروف القاسية، هدّد الروم كيان الإسلام من الحدود الشمالية، ورأى النبيّ ﷺ أنْ يُرسل الجيش الإسلامي إلى الحدود الروميّة، وأعلن التعبئة العامّة، وحاول المنافقون كثيراً أنْ يقفوا بوجه الزّحف الإسلامي، ولكنّهم باؤوا بالفشل.

وأمكن للنبيّ ﷺ أنْ يجهّز جيشاً يتألف من ثلاثين ألفاً، وقد لُقِّب هذا الجيش (بجيش العسرة)، لأجل المتاعب والظروف المرّة التي يعيشها، ولم تكن للمسلمين خيول كافية، فكلّ أربعة منهم كانوا يشتركون بواحد منها، وكذلك لم يمتلكوا الغذاء الكافي، وربما اقتنع الواحد منهم بتمرةٍ واحدةٍ، بل ربما اشترك أكثر من واحدٍ بتمرةٍ واحدةٍ ولكنّهم رغم كلّ هذه الظروف الصعبة، اندفعوا للحرب خضوعاً لأوامر القائد.

وكان أبو ذرّ راكباً جملاً هزيلاً، لذلك تأخر عن الركب، وقد تخلّف عن هذه الحرب ثلاثة أفراد، فكانوا يقولون للنبيّ ﷺ:

«يا رسول الله تخلف فلان، فيقول: دعوه فإن يكُ فيه خير فسيُلحقه الله تعالى بكم. وإن يك غير ذلك فقد أراحكم الله منه.

حتى قيل يا رسول الله قد تخلّف أبو ذرّ، وأبطأ به بعيره، فقال ﷺ: دعوه، فإنْ يك فيه خير فسيلحقه الله بكم، وإن يك غير ذلك أراحكم الله منه».

وأبو ذرّ في الواقع لم يتخلّف عن الزحف، ولكن لم تكن لجمَله القدرة على المشي، لذلك «تخلّف عن رسول الله ﷺ ثلاثة أيّام، وذلك إنّ جمله كان أعجف، فلحق به بعد ثلاثة أيّام، وقف عليه جمله في بعض الطريق، فتركه وحمل ثيابه على ظهره، فلما ارتفع النهار نظر المسلمون إلى شخصٍ مقبل، فقال رسول الله ﷺ: كأنّ أبا ذرّ؟ فقالوا: هو أبو ذرّ».

وحين وصل أبو ذرّ، كانت ملامحه متغيرة من تأثير الحرّ والجوع والتعب، كان وجهه مغبراً، وشفته جافة كالخشبة.

وحين نظر الرسول ﷺ إلى سُحنته وملامحه المرهقة، رأى بأنّه سيُقضى عليه من الظمأ، «فقال رسول الله ﷺ: أدركوه بالماء فإنّه عطشان، فأدركوه بالماء، ووافى أبو ذرّ رسول الله ﷺ، ومعه أداوة فيها ماء، فقال رسول الله ﷺ: يا أبا ذرّ معك ماء وعطشت؟ فقال: نعم يا رسول الله، بأبي أنت وأُمّي، انتهيت إلى صخرة، وعليها ماء السماء فذقته، فإذا هو عذب بارد، فقلت: لا أشربه حتى يشربه حبيبي رسول الله...».

وعودة الثلاثة المتخلّفين أيضاً، لها حكاية مليئة بالعبر، فإنّ المسلمين قد عادوا من تبوك، دون أن يخوضوا حرباً، وكان الناس منتظرين، ما هو القرار الذي سيتّخذه النبيّ ﷺ في حقّ هؤلاء الثلاثة؟ وحين سألوه: عن موقفه من هؤلاء الثلاثة؟ أمرهم ﷺ بمقاطعة المتخلّفين، وعدم معاشرتهم، والالتقاء بهم، والتحدّث معهم.

وحين دخل المسلمون المدينة، تقدّم هؤلاء الثلاثة، وسلّموا عليهم، ولكن أعرض عنهم المسلمون، وكلما أرادوا الحديث مع واحدٍ منهم، أعرض عنهم، ورجعوا إلى بيوتهم متألّمين.

وحين علمت أزواجهم وأولادهم، بقرار النبيّ ﷺ استجابوا لندائه، واتّخذوا مع هؤلاء، لموقف نفسه الذي اتّخذه سائر المسلمين.

وحين حاول المتخلّفون الحديث مع زوجاتهم، لم يسمعوا منهنّ جواباً، وتحدّثوا مع أولادهم، وأيضاً كان جوابهم الصمت.

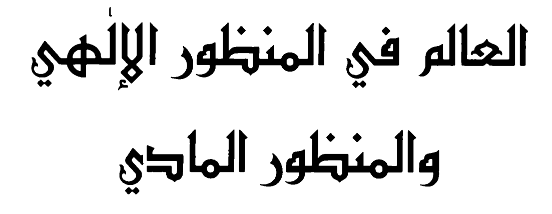
وبقي هؤلاء الثلاثة، وحدهم في المدينة غرباء، ذاهلين، لا يتكلّم معهم أحد وكانت زوجاتهم يطبخن الطعام ثم يضعنه أمامهم، دون أنْ ينبسْنَ ببنت شفة.

وضاقت الدنيا في عيونهم، وشعروا باليأس والتمزّق، وأدّت بهم هذه الحالة التعيسة، إلى أن يرجعوا إلى أنفسهم، وأن يشعروا بأنّهم قد ارتكبوا خطيئةً وذنباً كبيراً، ويلزم عليهم أنْ يتوبوا توبةً مخلصةً ليقبلها الله تعالى، ويخبر نبيّه بذلك، ثم يعلنها الرسول ﷺ على الجميع، وبعد ذلك، سوف تعود لهؤلاء مكانتهم، التي فقدوها بسبب التخلّف عن الزحف المقدس.

إذن، فيجب عليهم أوّلاً، أن يكتسبوا رضا الله، ومن هنا ظلّوا أياماً عديدة يطلبون التوبة، حتى قبل الله توبتهم.

ولقد ظهرت في كربلاء أروع الدروس والعبر في قيادة الإمام الحسين عليه السلام الحكيمة، وفي تأثير شخصيته ونفوذها في القلوب، إنّ حكاية هذه القافلة الرائدة نموذج لا مثيل له في تأريخ العالم.

ورغم أنّ القائد، قد أعلن منذ اليوم الأوّل، بأنّهم سيُقتلون في سبيل الهدف، ولكنّهم صمدوا رغم كلّ التحدّيات، لقد تمكن هذا القائد، إنْ يُعِدّ هذه النفوس للالتفاف حول الهدف، والتضحية والفداء في سبيله، لقد تمنّى كلّ واحدٍ منهم أنْ تكون له أكثر من روح واحدة، ليقدّمها في سبيل الله، وقد أثبتوا صِدقهم بمواقفهم البطولية التي شهدتها تُربة كربلاء الدامية.



العالم في المنظور الإلٰهي والمنظور المادي

بسم الله الرحمن الرحيم

«... أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة المثقفة المتنورة الملتزمة، ألاّ يدعوا دسائس غير المسلمين تنسيهم مطالعة كتب هذا الأستاذ العزيز...».

(الإمام الخميني (قده)

المقدمة

إنَّ مجموع ما أدرج في هذا الكتاب عبارة عن بضع محاضرات أو مقالات، من أصل ثلاثين، لأساتذة مختلفين ألقيت أو نشرت في ما بين عامي ١٣٣٩ إلى ١٣٤١هـ. ش، في مجالس شهرية كانت تعقد بطهران في دار تقع على مفترق (زاله)، وبحضور بضع مئات من مختلف طبقات الناس.

لقد دامت هذه المجالس، التي عرفت باسم (المجلس الديني الشهري)، سنتين ونصفاً، وكان على الذي يريد إلقاء محاضرة في موضوع من المواضيع في تلك الجلسات أن يهيّىء نفسه بالمطالعة الكافية. وبعد الإلقاء، كانت المحاضرة تنقح وتعد للجلسة التالية في الشهر التالي، حيث كانت توزع على المشتركين في كرَّاس، جمعت فيما بعد في ثلاث مجلدات، صدرت تحت عنوان (محاضرة الشهر) ووضعت في متناول القرَّاء.

وعلى الرغم من أنَّ هذه الجلسات لم تستطع أن تعيش طويلاً، إلاَّ أنَّها كانت منشأ خير كثير، إذ كانت سبباً في إجراء سلسلة من الإصلاحات وعمليات التطوير والتجديد على صعيد أوسع وأشمل في قضايا التبليغ والإرشاد الإسلامي.

وفي غضون الأشهر الثلاثين من عمر تلك الجلسات، كان أكثر الناس

تعاوناً معنا في أُمور (المجلس) وأشدنا حماساً له، العالم المحقق الجليل المرحوم الدكتور محمد إبراهيم آيتي رضوان الله عليه.

لقد اقترح عليَّ بعض الأصدقاء أن أنشر هذه المحاضرات في كتاب مستقل. وإنِّي على الرغم من ضيق وقتي، راجعتها مرَّة أُخرى، وأجريت عليها بعض التنقيحات، وها إنِّي أضعها في متناول الراغبين، راجياً أن تكون فاتحة خير للطريق إلى بناء المجتمع الإسلامي وسعادته.

مرتضى مطهري

٦ صفر ١٣٩٨هـ

كلمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

في الكلمة التي قدمت بها لأوَّل كتاب ترجمته من كتب الأستاذ الشهيد مطهري، وهو كتاب «معرفة القرآن» قلت: «. . . لقد كانت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية سنوات حرب أعنف وأشد. كانت سنوات من حرب العقائد والأفكار والأيديولوجيات التي وفدت على الشرق مع ما ورد من الغرب من بضائع وعادات. إلاَّ أنَّها كانت حرباً غير متكافئة، وقودها الطبقة الكادحة، والشباب المثقف الأعزل، الذي لولا تأصل فطرته الدينية، وتشبثه بمبادئه الأصيلة، لجرفه التيار العارم. ومع ذلك فالخسائر لم تكن قليلة، فقد جرف التيار الكثير. ولقد كان بالإمكان تقليل الخسائر إلى أدنى حد، لو أنَّ المدافعين كانوا قد تسلحوا بمثل ما تسلح به العلماء الأفاضل في إيران وغيرها، فهم إلى جانب تضلعهم في العلوم الدينية، درسوا العلوم الحديثة، وأخذوا من لغة العصر جانباً مهماً أعانهم على إيصال الأسس التي بني عليها الإسلام إلى قلوب الكثرة الكاثرة من عموم أبناء الشعب وعقولهم، بلغة سلسة، ومنطق سليم، ومقارعة الحجَّة بالحجَّة، ودحض المفتريات بالأدلة الدامغة، ممَّا حفظ للأُمَّة الإسلامية في إيران وغيرها وحدتها وتوحدها، وتمسكها بعلمائها الأعلام.

واليوم، وأنا نزيل طهران، أجدني محاطاً بحشد من خيرة العلماء المتنورين المجاهدين، ويفيض من الكتب القيمة التي تعين الناس، عامة وخاصة، على التمسك بالإسلام فكراً وسلوكاً.

ولقد أتاح لي حسن الحظ أن أقوم بجولة ممتعة بين مجموعة مؤلفات الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، إطاعة لوصية الإمام... وإذا بالكلمة تند من فمي: «وجدته!».

نعم وجدته. فهذا إنسان عرف نفسه، وعرف بني جلدته، وعرف ما ينبغي لهم، وما ينبغي له، فقدمته في تدرج سليم، وفي لغة سائغة. خطباً، ومحاضرات، وكتباً، بخبرة الطبيب الحاذق العارف بالداء، فيصف له الدواء بنية خالصة تقرباً إلى الله تعالى. فما كان منِّي إلاَّ أن عقدت العزم، بعون الله على أن أقدم هذه الكتب النفيسة إلى أبناء اللغة العربية، تلك اللغة الشريفة التي ما فتىء شهيدنا الأستاذ مطهري ينادي في كتبه بضرورة تعلمها وتعميمها حتى في المدارس الابتدائية...».

وها أنا اليوم ـ بعد أن صدر الجزءان الأول والثاني من ترجمة «معرفة القرآن» ـ أفي بوعدي، وقد أعانني الله على تحقيقه، فأتقدم إلى القارىء العربي الكريم بسلسلة «محاضرات في الدِّين والاجتماع» ـ وفي نيتي أن أجعل هذه السلسلة تشمل كل محاضرات الأستاذ الشهيد ومقالاته وكتبه، باستثناء مقالاته الفلسفية الخالصة التي سوف أعدها للنشر، إن شاء الله، في سلسلة خاصة بها.

وأسأل الله للعاملين في سبيل الله حسن العاقبة. والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

جعفر صادق الخليلي

العالم في المنظور الإلٰهي والمنظور المادي

مقدمة

إنَّ ما يقرأ القارىء المحترم في هذه المقالة ينبغي أن يؤخذ على أنَّه مقدمة للنظرة الإلٰهية والنظرة المادية للعالم. أما البحث المسهب في هاتين النظرتين فيستوجب كتاباً ضخماً. إلاَّ أنَّنا نسعى في هذه المقالة أن تكون إطاراً للخطوط العريضة ممَّا يمكن أن يقتضيه بحث هذا الموضوع.

تعريف:

قبل أن ندخل في الحديث عن هذين المنظورين للعالم، يلزمنا أن نعرف ماذا يعني مفهوم (النظرة إلى العالم).

من البديهي أنَّنا ينبغي ألاَّ نأخذ تعبير (النظر) على أنَّه يرادف (الإحساس بالعالم) فالنظرة إلى العالم تعني معرفة العالم، لا الإحساس به، لأنَّها ترتبط بمعرفة العالم وإدراك كنهه، وهي لهذا من خصائص الإنسان وتتعلق بقدرة الإنسان على التفكير في الوجود كله وتقديره، بخلاف الإحساس بالعالم الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان.

إنَّ الكثير من الحيوانات متقدمة على الإنسان من حيث الإحساس بالعالم، سواء أكان ذلك بسبب امتلاكها لحواس يفتقر إليها الإنسان، أم بسبب أنَّها تفوق الإنسان في حساسية حواسها التي تشترك فيها مع الإنسان.

الإحساس بالشيء غير معرفته، فقد نحسّ شيئاً من دون أن نعرفه، وقد نعرف شيئاً بغير أن نحسّه، بل قد نحسّ آثاره وخصائصه.

إنَّ اختلاف الإنسان عن الأحياء الأُخرى هو أنَّ عالم هذه هو ما نحسه فقط. أما الإنسان فإنَّه فضلاً عن إحساسه بالعالم فإنَّه يعرفه ويفسره، أو في الأقل، يستطيع أن يعرفه ويفسره.

إنَّ آلافاً من الناس قد يشاهدون مسرحية أو حادثة اجتماعية ويحسون بها إحساساً متساوياً، إلاَّ أنَّ القليلين منهم يفسرونها ويحللونها ويشرحونها، وقد يختلفون في التفسير والتحليل والشرح.

إذن فمعرفة العالم تعني تفسير العالم وتحليله ورسم ملامح الوجود، وبتعبير الفلاسفة: معرفة العالم هي (صيرورة الإنسان عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني) وبتعبير بسيط، معرفة العالم هي الانطباع العام عن عالم الوجود برمته.

فهل يمكن معرفة العالم؟ هل يمكن تفسير الوجود بكليته وكشف ما يجري وفقه من نظام؟ وهل وهب الإنسان وسيلة تمكنه من هذا العمل المهم؟ ما هي تلك الوسيلة؟ أم إنَّ معرفة العالم أمر غير ممكن بالمرة، وإنَّ الإنسان لم يمنح وسيلة ما لذلك، وإنَّ ما قيل وسمع بهذا الشأن ليس سوى حلم وخيال، (على رأي اللاأدريين) كما جاء في هذه الرباعية من رباعيات (الخيام):

إنَّ الذين أمسوا محيطاً من الفضل والأدب
وباتوا في جمع العلوم شمعة للأصحاب
لم يصلوا من طريق هذا اللَّيل الحالك إلى نهار
إنَّما حكوا أسطورة وأخلدوا إلى النوم

تلك هي مسائل سوف نبحثها بإيجاز، ولكن الذي لا ريب فيه هو أنَّ الإنسان يجد نفسه محتاجاً إلى تفسير الوجود وتحليله، وذلك لأنَّ الإنسان كائن مفكر يعي نفسه و(يختار) مسيرته في الحياة، وهذا ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالانطباع العام الذي يحمله عن الوجود والعالم والحياة والمبدأ والمنتهى. إنَّ

الإنسان لا يهتم بمعرفة الأُمور الجزئية التي تحيط به ويتعامل معها في حياته اليومية، بقدر اهتمامه بمعرفة تفسير عام للوجود، وإن يكن بمستوى العامة.

جميع الأديان والمبادىء والمذاهب والفلسفات الاجتماعية لا بدَّ أن تتكىء على نوع من نظرة إلى العالم، إذ إنَّ النظرة إلى الوجود تعتبر المظلة الفكرية التي يستظل بها أي مذهب من المذاهب والسلوك الذي يسلكه. إنَّ الأهداف التي يعرفها مذهب ما ويدعو لها ويعين سبل تحقيقها، والأُمور اللازمة وغير اللازمة التي يوردها والمسؤوليات التي يقررها، والقيم التي يقول بها، كلها تنشأ بالضرورة من المنظور الذي يحمله عن الوجود، ومن العقائد والآراء التي يؤمن بها.

أنواع معرفة العالم:

إنَّ الناس من حيث نظرتهم إلى العالم، مختلفون. فثمة أفراد لم يرتفعوا عن مستوى الحيوانات، فليست لديهم وجهة نظر عن العالم، فهم، كما يقول القرآن، لم (ينظروا) إلى العالم، ولم (يتفكروا) فيه. أمَّا الذين لديهم بعض وجهة نظر، فهم يختلفون من حيث النظرة. وتكون هذه الاختلافات على نوعين: نوع ينطوي تحت اختلاف المنظور إلى العالم، ونوع لا ينطوي تحت هذا الاختلاف، وذلك لأنَّ بعض الاختلافات (كمِّي) وبعضها (كيفيٍّ).

والاختلاف الكمِّي يعني أنَّ فرداً يعرف موجودات أكثر، وآخر أقل. فهذا يعرف مثلاً، الكائنات غير الحية فقط، وغيره يعرف الكائنات الحية وغير الحية. هذا يعرف أحوال النُّجوم، أو خواص الأشياء الفيزياوية والكيمياوية أكثر، وغيره يعرفها أقل. إنَّ هذه الاختلافات لا تأثير لها في ما يدعى (وجهة نظر). أي لا يمكن القول بأنَّ الشخص الذي اجتاز مرحلة أعلى في علم من العلوم يحمل (وجهة نظر) أفضل وأكمل من ذاك الذي ما زال في مرحلة أدنى من ذلك العلم نفسه. بل إنَّ هذا النوع من المعرفة بالعالم ـ وإن ارتبط بـ(الإدراك) في مقابل (الإحساس) ـ فإنَّه لا علاقة له بنظرة الإنسان إلى العالم، أي بتحليل عالم الوجود وتفسيره اللذين هما أساس عمل الإنسان.

فالقول بأنَّ عدد النُّجوم يبلغ كذا ألفاً، أو مليوناً أو بليوناً، أو القول بأنَّ عدد العناصر أربعة أو مائة لا يغير شيئاً من نظرة المرء الكلية إلى العالم، وإن غيَّر معرفته بجزء منه. وهذا يشبه قولنا بأنَّ معلوماتنا عن شخص ما إن كان في الأربعين أو في الستين، وإن كانت له خمسة أصابع أو ستة في كفه وقدميه، أو إن كان كثير النوم أو قليله، أو إن كانت فصيلة دمه (O) أو (B)، أو إن كان ضغطه معتدلاً أو مرتفعاً أو منخفضاً. لا يمكن أن تغير شيئاً من نظرتنا إلى هذا الشخص وانطباعاتنا عنه بالمرة.

أما الاختلاف الكيفيّ، الذي يصح أن نسميه اختلاف الماهية، فيتعلق بهيئة العالم الكلية. أي إنَّ اختلاف شخصين في معرفتهما للعالم لا علاقة له بالكمّ، كأن يعرف أحدهما من ظواهر العالم أكثر ممَّا يعرفه الآخر، بل إنَّ علاقته بالكيف والماهية أقرب. أي إنَّ منظور العالم والوجود في نظر شخص يختلف عمَّا هو في نظر شخص آخر. فمثلاً هذا يرى العالم مجموعة أجزاء متناثرة غير مترابطة، وآخر يراه كالآلة التي تترابط كل أجزائها فيما بينها، وثالث يراه كائناً حياً تتصل أجزاؤه اتصالاً عضوياً بعضها مع بعض، هذا يرى حوادث العالم سلسلة من المصادفات، ويراها الآخر ناشئة عن نظام العلَّة والمعلول. هذا يرى نظام العالم حكيماً، والآخر يراه عبثاً فارغاً. هذا يراه نظاماً ثابتاً، ويراه غيره نظاماً متحركاً جارياً. هذا يراه على وتيرة واحدة، والآخر يراه متكاملاً. هذا يراه ناقصاً معيباً، ويراه الآخر خير نظام وأتقنه، وليس في الإمكان أبدع ممَّا كان، وغيره يرى إمكان وجود نظام أحسن. يراه أحدهم خيراً محضاً، ويعتبره الآخر شراً محضاً، وثالث يراه مزيجاً من الاثنين. هذا يرى العالم حياً وشاعراً، ويراه الآخر ميتاً لا يشعر. هذا يراه متناهياً، وهذا يراه غير متناهٍ. هذا يرى للعالم أبعاداً ثلاثة، ويرى فيه الآخر أبعاداً أربعة. هذه وأمثالها هي الأُمور التي تبدل منظورنا إلى العالم، وهي وأمثالها التي تؤلف أركان نظرتنا إلى العالم والوجود.

كذلك الأمر بخصوص معرفتنا شخصاً ما: هل هو محب للخير أم أنَّه معقد حسود؟ هل هو ذكي يدرك النكتة أم أنَّه أحمق أبله؟ ما هي نظرته إلى

العالم والحياة؟ ما هو أسلوبه وطريقته؟ إنَّ أمثال هذه الأسئلة التي ترتبط (بشخصيته) لا بشخصه هي التي تؤثر في نوع نظرتنا إليه. أي كونه محباً للخير وذكياً وحاذقاً، يرسم له صورة معينة في نظرنا، ويكون مردود هذا في استجابتنا له مختلفاً عمَّا لو تلقيناه في صورة المعقد الحقود أو الأحمق الأبله، بخلاف معرفة ضغط دمه أو صنفه أو إن كان قلبه في الجهة اليسرى المألوفة من صدره أم أنَّه في الجهة اليمنى بصورة شاذة، أم إنَّ له قلباً واحداً أو قلبين، فذلك كله لا تأثير له في صورة شخصيته في نظرتنا، ولا في انعكاسات أفعالنا تجاهه.

تنوع النظرة إلى العالم:

إنَّ نظرة المرء إلى العالم يمكن أن تكون واحدة من ثلاث، وذلك بلحاظ المنبع الذي تستقي منه: العلم، أو الفلسفة، أو الدِّين. وعليه فإنَّ وجهة نظر المرء إلى العالم قد تكون علمية، أو فلسفية، أو دينية.

المنظور العلمي

كيف يؤثر العلم في نظرتنا إلى العالم، وإلى أي حد يؤثر فيها؟ هل يستطيع العلم بمعزل عن الفلسفة ومن دون الاستعانة بها، أن يمنحنا منظوراً عن العالم؟.

العلم يعني التحقيق في مواضيع خاصة، كالأجسام غير الحية والنباتات، والحيوان، وجسم الإنسان ونفسيته، والمجتمع، وما إلى ذلك. والعلم يتوجه نحو أُمور ثلاثة: دراسة الأجزاء، والغرض والاختبار. فالعالم الذي يبحث في القوانين المتحكمة في ظاهرة من الظواهر، يبدأ أولاً بدراسة أجزاء الظاهرة وملاحظتها. وبعد مرحلة الدراسة والملاحظة والمطالعة، تتبلور في ذهنه فرضية، ومن ثم يضعها موضع العمل والاختبار. فإذا أيدها الاختبار، تصبح عندئذٍ قاعدة وتسجل، وتبقى نافلة المفعول حتى تظهر فرضية أُخرى، أكمل وأشمل تجري عليها تجارب أدق فإذا ثبتت هذه أزاحت الأولى واحتلت مكانها.

هذه هي طريقة العلم في معرفة العلل والمعلولات والأسباب والمسببات، فبالاختبار العملي يكتشف العلَّة أو الأثر، ومن ثم يسعى للوصول إلى علَّة تلك العلَّة أو معلولها.

وبما أنَّ العلم يستند إلى التجربة العملية، فإنَّ له مميزاته ونواقصه. إنَّ أهم مميزات المعرفة العلمية كونها دقيقة وواضحة تتناول الأجزاء. إنَّ العلم، بدراسته وفرضياته وتجاربه واختباراته قادر على إعطاء الإنسان آلاف المعلومات عن أصغر ظاهرة من الظواهر الطبيعية. إنَّه من ورقة نبات صغيرة يصنع كراسة من المعرفة. ثم إنَّه باكتشافه القوانين المتحكمة في أي كائن، يكشف للإنسان طرق الهيمنة والتسلط على ذلك الكائن، ويكون بهذا قد أعلى دعائم الصناعة والتكنولوجيا.

ولكن العلم، على الرغم من أنَّه دقيق، وواضح، ويمنح الإنسان القدرة والقوَّة فإنَّ دائرته ضيقة، ولا يتجاوز حدود موضوعه الخاص. فهو يتقدم في مجال معرفة العلل والأسباب، أو المعلولات والآثار، ثم يصل إلى حيث يقول (لا أدري). والسبب واضح. فنحن نريد، مثلاً أن نعرف الحادث (أ) بالطريق العلمي فنبحث عن علته، أو معلوله، أو ما يربطه بمحيطه، أو تاريخه والتحولات التي طرأت عليه ونعرفها، ثم نفتش عن علَّة العلَّة ومعلول المعلول، وعن محيط أوسع وتاريخ أبعد، ولنفرض أنَّنا قد بلغنا بكل ذلك، بالبحث والافتراض والاختبار، إلى مرحلة وضع القوانين العلمية، ولكنَّنا مع ذلك سنواجه في نهاية المطاف سلسلة لا نهاية لها من العلل والمعلولات اللامتناهية وعبر الزمان اللامتناهي في حجم بحار من المجهولات، تتجسد كلها أمامنا. إنَّ المعرفة العلمية أشبه بالكاشف القوي في ليلة ظلماء، يضيء دائرة محدودة إضاءة جيدة، بحيث إنَّنا نعثر على إبرتنا الضائعة في تلك الدائرة من الضوء الساطع. إلاَّ أنَّ ما يضاء أمامنا لا يتعدى تلك الدائرة المحدودة، وكلَّما تقدمنا وأضأنا الظلمات المتتالية، وجدنا أمامنا فضاء من المجهول المظلم الذي لا ينتهي.

إنَّ العالم، في المنظور العلمي، مثل كتاب قديم سقط أوله وآخره، فلا أول له معروف ولا آخر له معروف، ولا يعرف مؤلفه، ولا يدرى هدفه والغرض منه. فالمنظور العلمي للعالم منظور جزئي، لا كلي، وبديهي ألا تحيط النظرة الجزئية إلى العالم بالمنظور الكلي للعالم.

وبما أنَّ المنظور العلمي منظور جزئي، لا كلي، فإنَّه غير قادر على توضيح ملامح العالم كلها. أما محاولة معرفة ملامح العالم ككل استناداً إلى

القياس على الجزء فتذكرنا بالمحاولة الشعبية للتعرف إلى الفيل حيث كانوا يتلمسونه في الظلام الدامس، محاولين تصور ماهيته وشكله ممَّا تلمسه أيديهم من جسمه. فالذي لمست يده أذن الفيل قال إنَّ الفيل يشبه المروحة، والذي لمس رجله قال إنَّه يشبه العمود، والذي لمس خرطومه قال إنَّه أشبه بالميزاب، والذي بلغت يده ظهره قال إنَّه أشبه بسرير النوم.

إنَّ الإنسان بحاجة إلى معرفة أكثر من المعرفة التي يمنحها العلم، بالمعنى الدقيق للعلم. من ذلك الإجابة عن أسئلة مثل: من أين جاء العالم وإلى أين يذهب؟ ما وضعنا نحن من العالم؟ هل تسير العالم قوانين ثابتة لا تتغير؟ هل الموجود مآله العدم، والمعدوم ممكن الوجود؟ (بالمفهوم الفلسفي للوجود والعدم). وهل يمكن إعادة المعدوم إلى الوجود، أم أنَّ ذلك مستحيل؟ هل السيادة حقاً للوحدة أم للكثرة؟ هل ينقسم العالم إلى مادي وغير مادي؟ هل يسير العالم على هدى أم أنَّه أعمى ولا هدف له؟ هل علاقة العالم بالإنسان علاقة أخذ وعطاء، يجزى الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة، أم أنَّ ذلك لا يعنيه في شيء؟ هل الحياة الآخرة بعد هذه فانية أم خالدة؟ وأمثال هذه المسائل ممَّا سبق أن ذكرنا بعضاً آخر منها، وهي مسائل ليست لها ماهية علمية، أي إنَّ العلم لا يملك جواباً عنها بل يصل إلى حيث يقول (لا أعلم). مع أنَّ هذه المسائل هي التي تمنح العالم قيافته وملامحه.

من مساوىء المنظور العلمي الأُخرى، وهي ناتجة ممَّا سبق ذكره، هي أنَّه لا يؤثر في توجيهنا توجيهاً مناسباً. إنَّ المنظور العلمي لا يستطيع أن يلهمنا السلوك الذي (يجب) أن نختاره في حياتنا. أي إنَّ العلم يطلعنا إلى حدّ ما، على ما هو موجود، دون أن يوحي إلينا بما (ينبغي).

يقول (برتراند راسل) في كتابه عن المنظور العلمي: (في معرض بحثنا في تأثير العلم في حياة الإنسان يجب أن تدرس ثلاثة مواضيع دراسة مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض إلى حدّ ما: الأول ماهية المعرفة العلمية وحدودها، والثاني القدرة المتزايدة على التصرف في الطبيعة الناشئة عن تطور العلم، والتكنولوجيا، والثالث التطورات والتقاليد الاجتماعية التي أوجدتها بالضرورة

المؤسسات العلمية الجديدة. لا شك أنَّ العلم، بصفته معرفة، يعتبر أساساً لموضوعين آخرين أيضاً، وذلك لأنَّ جميع تأثيرات العلم ناشئة عن المعرفة العلمية. إنَّ الإنسان، بسبب جهله بالأساليب والوسائل اللازمة، قد فشل في تحقيق آماله، وكلَّما اقترب هذا الجهل من الزوال، ازداد الإنسان قرباً من دائرة التكيف مع محيطه المادي ومحيطه الاجتماعي وفق المثال الذي وضعه لنفسه). و(إنَّ قدرة العلم الجديدة هذه بالنسبة إلى تعميق إدراك الإنسان، مفيدة له، وبالنسبة إلى جهله (!) مضرة به. وعليه، إذا أريد للتمدن العلمي أن يكون تمدناً نافعاً، فلا بدَّ من ازدياد الحكمة مع ازدياد العلم).

(إنَّ قصدي من الحكمة هو إدراك أهداف الحياة الحقة، وهذا بذاته لا يأتي به العلم. وبناءً على ذلك، فإنَّه على الرغم من أنَّ التقدم العلمي واحد من العناصر اللازمة للتقدم البشري، إلاَّ أنَّ هذا لا يضمن إيجاد تقدم حقيقي أبداً).

خلاصة رأي (راسل) هو أنَّ العلم يزيد من هيمنة الإنسان على المحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي بحيث إنَّه يستطيع أن يصوغهما كيفما يشاء، إلاَّ أنَّ العلم لن يقدر أن يلهم الإنسان هدفه الذي يناسبه وكيف يطلبه. في الحقيقة، إنَّ معرفة العالم العلمية لا يمكن أن تكون (منظوراً للعالم) بالمعنى الصحيح لهذا المصطلح، أي إنَّها لا يمكن أن تعين للإنسان وظيفته في العالم، وأن تكون سبباً لخيره وصلاحه، وبعبارة أُخرى، إنَّ ما يطلق عليه اسم النظرة العلمية للعالم، ليس بمقدوره أن يصبح متكأ عقائدياً إنسانياً واقعياً.

إنَّ من مساوىء المعرفة العلمية الأُخرى هي أنَّ قيمة المعرفة العلمية أقرب إلى القيمة العلمية منها إلى القيمة النظرية، في حين إنَّ ما يمكن أن يكون صانعاً للمطامح، ومولداً للإيمان، ومتكأ عقائدياً ليس سوى القيمة النظرية. فالقيمة النظرية تعني قدرة العلم على كشف حقيقة الوجود كما هي، والقيمة العلمية تعني قدرة العلم على إعانة الإنسان على التسلط على الطبيعة والتصرف فيها وتغييرها على وفق مراده.

إنَّ الفصل بين هذين الأمرين يبدو مستحيلاً لأول وهلة. فأن يكون للعلم

أو للفلسفة قيمة نظرية دون أن تكون لهما قيمة علمية لا يبدو عجيباً بقدر عجبنا في أن تكون لهما قيمة علمية دون قيمة نظرية.

إنَّ من العجائب في عالم اليوم هو أنَّه بقدر ازدياد قيمة العلم العلمية يوماً بعد يوم تنخفض قيمته النظرية. إنَّ الذين يتدفأون بنار العلم من بعيد يظنون إنَّ تقدم العلم ناشيء من استنارة الضمير الإنساني ومن الإيمان والاطمئنان بأنَّ الواقع هو هذا الذي تنطبع صورته في مرآة العلم وتقدمه الذي لا يمكن إنكاره. غير أنَّ الأمر على العكس من ذلك.

يقول (برتراند راسل)، في كتابه الآنف الذكر، بعد أن يشرح نماذج من الأساليب العلمية في البحث وخصائصها، والحدود التي يدور فيها بحث علمي حول ما وراء الطبيعة: (أرى أنَّ العالم مجموعة من منطلقات تفتقر إلى وحدة لا ثباتَ لها ولا نظام ولا ترتيب، وتخلو من أي محتوى آخر يؤدِّي إلى علاقة حب وتعلق. في الواقع لو تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع حتى عن وجود العالم نفسه. وهذا بالطبع يشمل نظريات الفيزيائيين الأخيرة... فكيف ينبغي أن نفكر في الشمس اليوم؟ لقد كانت الشمس فيما مضى مصباح السَّماء النيِّر، وآلهة الأفلاك ذات الشعر الذهبي، ولكنَّها اليوم ليست سوى أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هي هذه التي تدعونها احتمالات أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض إنَّنا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إنَّ الأمواج موجودة في معادلته والمعادلة في فكره).

ثم يقول أيضاً: «إنَّه لأمر يدعو إلى العجب، ففي الوقت الذي نجد أكثر العلوم واقعية، الفيزياء، قد تخلى عن المنطق العلمي، وبدلاً من أن يضع الإنسان في عالم صلد نيوتني، يجعله في قبال عالم خيالي وغير واقعي، لقد أصبح العلم أوفر ثمراً وأقوى من أي عصر مضى لكي يقدم للحياة الإنسانية نتائج أفضل».

إنَّ انفصال العلم عن الفلسفة هو الذي جاء بخسائر لا يمكن تلافيها.

وهكذا نجد أنَّ (الفلسفة العلمية) تلك الفلسفة التي تستند إلى بحوث جزئية وفرضيات واختبارات، يصل بها الأمر في النهاية إلى الاعتماد كلياً على الحواس. فما مصير فلسفة كهذه؟ ليس هنا مجال تفصيل هذا الموضوع.

من نواقص المعرفة العلمية الأُخرى هي أنّها من حيث وجهة نظرها الواقعية، وفي تلك الحدود التي تظهرها فيها، تبدو في مركز متزلزل غير ثابت. إنَّ ملامح العالم تتغير يوماً بعد يوم من حيث المنظور العلمي، وذلك لأنَّ العلم يقوم على البحوث والفرضيات والاختبار، لا على البديهيات الأولية العقلية والأُصول الثابتة التي لا تتغير. إنَّ القوانين التي تستند على الفرضية والاختبار ذات قيمة مؤقتة. وهي دائماً عرضة لظهور قوانين تنسخها. وبما أنَّ المنظور العلمي للعالم غير ثابت، فهو لا يصلح لأن يكون مرتكزاً عقائدياً. فالعقائد لا تكون عقائد حقاً إلاَّ إذا استمسك بها الأفراد استمساكاً هو الإيمان المنظم. والإيمان يتطلب مرتكزاً ثابتاً لا يتزحزح، مرتكزاً يصطبغ بصبغة الخلود، ولذلك فإنَّ المنظور العلمي لا يمكن أن يكون هذا المرتكز بالنظر لمكانته المؤقتة غير الثابتة.

منذ (هيگل) طرحت فرضية تكامل الحقيقة. وهي فرضية ذات مفهوم خاص في الفلسفة الهيكلية، تعتمد صحتها أو عدم صحتها على صحة الفلسفة الهيكلية أوعدم صحتها بكليتها. وهذا ما لا نريد الخوض فيه.

إنَّ الذين لا يؤمنون بالفلسفة الهيكلية يسعون إلى التوسل بفرضية تكامل الحقيقة لتعليل نواسخ الفرضيات العلمية. لقد سبق لي أن بحثت أُصول الفلسفة الواقعية في مقالة سابقة، وأثبت متى يكون مفهوم تكامل الحقيقة صحيحاً ومتى لا يكون.

لقد ظهر ممَّا قلناه إنَّ النظرة إلى العالم، إذا أريد لها أن تزجر بالمطامح وأن تبني الإيمان ولكي تكون مرتكزاً للأيديولوجية، عليها أولاً أن تتجرد من التحديدات التي تلازم المعرفة العلمية، وأن تجيب عن المسائل الخاصة التي تطرحها المعرفة والتي تتعلق بالعالم كله من حيث الهيئة والماهية. وعليها ثانياً أن تتبنى معرفة خالدة يعتمد عليها، لا معرفة مؤقتة وسريعة الزوال. وثالثاً أن تكون لها قيمة نظرية ذات منظور واقعي، لا أن تكون عملية وفنية فحسب. كما

ظهر أيضاً أنَّ المعرفة العلمية تفتقر إلى كل هذه المزايا، على الرغم من مزاياها المتعلقة بجوانب أُخرى. وعليه، فإنَّ المعرفة العلمية لا تستطيع أن تمنح الإنسان معرفة بالعالم بالمفهوم الخاص، وتجيب عن تساؤلات الإنسان الذي يريد تفسيراً عاماً للوجود وتحليلاً شاملاً له.

إنَّ جميع الذين تحدثوا عن معرفة العالم العلمية، أو أطلقوا على فلسفتهم اسم (الفلسفة العلمية)، تراهم، بعد التمحيص، قد ولجوا أماكن لا يضع العلم قدمه فيها. إنَّهم استغلوا أوجه شبه سطحية بين بعض فرضياتهم وبعض المعطيات العلمية، فأطلقوا على فلسفتهم خطأ اسم الفلسفة العلمية، وسموا نظرتهم إلى العالم نظرة علمية. وهنا ينبغي ألاَّ ننسى التأثير الإعلامي لهذه التسميات.

المنظور الفلسفي:

على الرغم من أنَّ معرفة العالم معرفة فلسفية لا تملك دقَّة المعرفة العلمية، فإنَّها من جهة أُخرى، تستند إلى (أُصول)، هي أولاً أُصول بديهية وذات قيمة نظرية مطلقة، وهي، ثانياً، عامة وشاملة، وهي ثالثة ثابتة وغير قابلة للتغيير. وبالطبع فإنَّ المنظور الفلسفي للعالم مقنع، وثابت، شامل، وغير محدود.

وبخلاف المنظور العلمي الذي يشبه مصباحاً كاشفاً في ليلة ظلماء، فإنَّ المنظور الفلسفي أشبه بنور الفجر الذي يلفُّ كل شيء على الرغم من أنَّه نور يختلط فيه الضوء بالظلام، وإنَّ الدقائق المرئية تحت المصباح الكاشف، تصعب رؤيتها في ضوء الفجر.

إنَّ المنظور الفلسفي للعالم يجيب عن كل تلك المسائل التي تضم العالم في كلياتها، وتميز هيئته وملامحه، وتقيم أُسس الأيديولوجية الإنسانية. أو أنَّها تقوضها من جذورها.

إنَّ كلا المنظورين العلمي والفلسفي مقدمتان للعمل، ولكن بصورتين مختلفتين. فالمنظور العلمي مقدمة عمل من حيث كونه يمنح الإنسان القوَّة والقدرة على التصرف في الطبيعة واستخدامها حسبما يشاء، أما المنظور الفلسفي فهو مقدمة عمل من حيث كونه يعطي نظرة الإنسان إلى الوجود شكلاً خاصاً، ويمنحه

المثال، أو يسلبه مثاله، ويؤثر في طراز مواجهة الإنسان للعالم وفي رد فعله إزاءه، ويعين موضعه فيه وفي المجتمع، ويسبغ على حياته معنىً خاصاً، أو أنَّه يجرد حياته من كل معنى، ويجر الإنسان نفسه إلى العبثية والعدم.

أما المسائل الأُخرى من قبيل: هل ثمة فلسفة مستقلة عن العلم؟ ما الأُسس التي تستند عليها؟ وما هي معايير الصحيح وغير الصحيح منها؟ فهذه مسائل سبق أن تكلمنا عنها في مناسبات سابقة.

المنظور الديني:

إذا اعتبرنا كل وجهة نظر عامة حول العالم والوجود، أي في المسائل التي تدور حول ماهية الوجود ككل وشكله وصورته، ناشئة من المنظور الفلسفي، بصرف النظر عن مبدأ هذا المنظور، أهو يستند إلى القياس والبرهان والاستدلال، أم أنَّه يتلقى الوحي من عالم الغيب، فلا بدَّ لنا أن نعتبر المنظور الديني ضرباً من ضروب المنظورات الفلسفية، فكلا المنظورين الفلسفي والديني لهما حدود متشابهة، مهما اختلفت محتوياتهما.

ولكن إذا أخذنا مبدأ المعرفة بنظر الاعتبار، على أنَّ أحد مبادىء المعرفة هو العقل والمقولات العقلية، والمبدأ الآخر هو الوحي والإلهام، فلا يبقى ثمة شك في أنَّ المنظورين الفلسفي والديني منظوران مختلفان، كل ما في الأمر هو وجود جوانب في المنظور الفلسفي تختلف كل الاختلاف عمَّا هي عليه في المنظور الديني، كما أنَّ فيهما جوانب أُخرى يقترب بعضها من البعض الآخر.

في بعض الأديان، كما في الإسلام، يصطبغ المنظور الديني بصبغة فلسفية عقلية استدلالية. فالقرآن وأقوال الرسول ﷺ وأمير المؤمنين والأئمَّة الأطهار عليهم السلام تستند استناداً كبيراً إلى العقل وقواعد المنطق والبرهان في المسائل الفكرية والعقائدية، كمسألتي المبدأ والمعاد. وعليه فإنَّ المنظور الإسلامي، في الوقت الذي لا يخرج عن كونه منظوراً دينياً، لا يبعد كثيراً عن كونه منظوراً فلسفياً عقلانياً.

إنَّ من مزايا المنظور الديني، التي يفتقر إليها المنظور العلمي والمنظور

الفلسفي المحض، هي أنَّه فضلاً عن ميزة الخلود والشمول، فإنَّه يضفي القداسة على القواعد الفكرية التي ينتظم العالم من خلالها، فإذا علمنا أنَّه لا بدَّ للأيديولوجية من أن تكون على شيء من حرارة الإيمان والانتساب إلى مذهب ذي حرمة وقداسة بين المذاهب يتبين عندئذٍ أنَّ النظرة إلى العالم تصبح قاعدة تستند إليها الأيديولوجية التي تصطبغ بالصبغة الدينية.

يتضح ممَّا تقدَّم أنَّ أي منظور إلى العالم لا يمكن أن يكون قاعدة متينة ومتماسكة لأي أيديولوجية إذا لم يكن يمتاز بالسعة، وقوَّة الفكر، والفلسفة وتقديس القيم الدينية واحترامها.

النظرة الإلٰهيَّة والنظرة الماديَّة:

أين يكمن اختلاف النظرية الإلٰهية عن النظرية الماديَّة؟ ماذا يقول الإلٰهي وماذا يقول المادي؟ ما الموضوع الذي يدور حوله بحث هاتين النظريتين عند كل منهما؟

إنَّ جواب هذا التساؤل بسيط جداً. إنَّ البحث يدور حول الوجود وواقعه. يرى المادي أنَّ الواقع في المادة، في كل ما هو جسم وله طول وعرض وعمق، في كل ما يمكن الإحساس به، في كل ما هو مكاني وزماني، في كل ما هو متغير، وما هو فانٍ، وما هو محدود ونسبي. وهو لا يعترف بأي واقع وراء هذه. أمَّا الإلٰهيّ فلا يرى الواقع محصوراً في هذه الأُمور، بل يؤمن بوجود واقع آخر غير مادي وغير محسوس مجرد عن الزمان والمكان، واقع ثابت وخالد ومطلق أيضاً.

يرى المفكر المادي إنَّ القوى والنظم التي تحكم الواقع هي الروابط والطاقات المادية، وفي نظر المفكر الإلٰهي، فإنَّه يقع أيضاً إضافة إلى تلك، تحت حكم أنظمة وقوى غير مادية.

وعليه، فإنَّ المذهب المادي مذهب انحصاري، سواء من حيث الواقع أو من حيث النظم والقوى التي تتحكم فيه. أما المذهب الإلٰهي فيعارض الانحصار في كليهما.

التهرب من الصيغة الصحيحة:

إنَّ ما يثير الحيرة والتساؤل بهذا الخصوص هو تهرب الماديين من طرح القضية بصيغتها الحقيقية الأصيلة، فهم يحاولون دائماً تجنب وضع المسألة بصورتها الأصلية، بل يخفون صورتها الأصيلة ويعرضون المسألة بصورة بديلة ومغايرة.

إنَّهم يعرضون المسألة عادة على أنَّ القضية الفلسفية الرئيسة هي: هل المادة أقدم أم الفكر؟ هل الماهية أقدم أم الوجود؟ إنَّ الذين يرون المادة أقدم من الفكر والماهية أقدم من الوجود هم الفلاسفة الماديون أما الذين يقدمون الفكر على المادة ويرون أنَّ الفكر هو الذي سبق الوجود، فهم الإلٰهيون والميتافيزيقيون.

يقول (إنجلز): (إنَّ المسألة الكبرى في الفلسفة، وبخاصة الفلسفة المعاصرة، فيما يتعلق بالفكر والوجود، هي المادة. إنَّ الفلاسفة الذين يجيبون عن هذه المسألة ينقسمون إلى مجموعتين كبيرتين. مجموعة ترى أنَّ الروح أسبق من الطبيعة، وعليه فإنَّهم يتقبلون فكرة خلق الكون بشكل ما، ويمثلون المعسكر المثالي، أما الذين وضعوا الطبيعة قبل الروح، فينتمون إلى المعسكر المادي).

إنَّ ما يقوله (إنجلز) هنا يتكرر في كتب الماديين. يقول (أفانا سيف) في (أُصول الفلسفة الماركسية).

(إذا دققنا النظر في العالم الذي يحيط بنا، لرأينا أنَّ كل موجوداته ومظاهره إما أن تكون مادية، أومعنوية وروحية وفكرية. والمظاهر المادية هي تلك الأشياء العينية، أي التي لها وجود خارجي بمعزل عن فكرة الإنسان وإدراكه. أما ما هو موجود في فكر الإنسان فمشمول بالنشاط النفسي ويرتبط بالجانب المعنوي والفكري. والآن فلننظر ما الرابط الذي يربط بين المادي والمعنوي. هل يظهر المعنوي والفكري من المادي أو بالعكس؟ إنَّ قضية ماهية هذا الارتباط، أعني ما يربط الفكر والروح بالوجود المادي قضية رئيسة من قضايا الفلسفة.

إنَّ لقضية الفلسفة الرئيسة جانبين: الجانب الأول يتناول البحث في أيهما

أقدم، المادة أو الفكر هل المادة هي التي تخلق الروح، أو العكس هو الصحيح؟ أما الجانب الآخر فيدور حول السؤال: هل يمكن معرفة العالم؟

(بالغور) في محتوى قضية الفلسفة الرئيسة يمكن أن ندرك بسهولة إنَّ هناك لحلها وجهين متناقضين من حيث الأساس، وهما: إما القول بتقدم المادة، وإما القول بتقدم الفكر. وهذا هو السبب في وجود وجهتي نظر قديمتين في الفلسفة: المادية والمثالية.

إنَّ الذين يقدمون المادة ويؤخرون الفكر على اعتبار إنَّ هذا وليد المادة فهم أصحاب المذهب المادي، وهم يرون أنَّ المادة خالدة، ولم تخلق، وليس هناك أي قوى خارقة للعادة خارج هذا العالم، وإنَّ الروح وليدة تكامل المادة وهي من خصائص الجسم المادي الفائق التطور كدماغ الإنسان.

أما الفلاسفة الذين يقدمون الروح، فهم من أتباع المثالية ويقولون إنَّ الإدراك أقدم من المادة وجوداً، وهو الذي خلق المادة ووهبها الحياة. إنَّ الإدراك هو أساس الوجود ومنبعه. أما أي إدراك هو الذي خلق العالم، فإنَّ آراء المثاليين تختلف فيه. فالمثاليون الفكريون يرون أنَّ العالم من خلق إدراك الفرد الإنساني. أما المثاليون العينيون فيرون أنَّ العالم قد خلقه إدراك عيني (موجود خارج الإنسان). وهذا ما يعرف عند الفلاسفة بالمثال المطلق، ويسمى أحياناً بالإرادة العالمية، وغير ذلك).

ترى لماذا يطرح الماديون المسألة هكذا؟ لماذا يعتبرون نظرية إنكار التحقق العيني للوجود ولا جدوائيته (أي المثالية الفكرية على حد قول أفانا سيف)، وهي في موضع التقابل مع الفلسفة بالنظر لأنَّ الواقعية هي التي تشكل أساس الفلسفة نظاماً فلسفياً؟ لماذا ينظرون إلى مجموعة من المسائل التي تتعلق بقضايا المعرفة ولا تربطها رابطة بكون الأشياء عينية أو غير عينية، كتلك المسائل التي يطرحها (كنت) و(هيكل) في مسألة المعرفة، ينظرون إلى كل هذه الأُمور على أنَّها تنطوي تحت عنوان الواقعية وإنكار العالم الخارجي؟ لماذا يصرون على استعمال كلمات مثل (الروح) و(الإدراك) ممَّا يصدق على الإنسان

فقط، فيطلقونها على الله، فكان من أثر الخصوصية الإنسانية في هذه الكلمات أن امتنع الفلاسفة الإلهيون من إطلاقها على الله، ترى ما هي أسباب هذه الأُمور وأسرارها؟

إنَّ السر في كل ذلك واحد، وهو تحريف الأفكار، والخوف من مواجهة الصورة الواقعية للمسألة.

هل سبق لكم أن سمعتم أنَّ حكيماً أو متكلماً أو نبياً قد جعل من مسألة تقدم الفكر على الوجود أو الإدراك على المادة، وسيلة للدفاع عن مذهبه؟ أثمة تلازم بين النظرية الإلٰهيَّة عن الوجود وتقدم الإدراك على المادة؟ هناك عدد من الفلاسفة الإلٰهيين يقولون بأنَّ الروح حصيلة الحركة الجوهرية في المادة والطبيعة، كما أنَّهم لا يرون تناقضاً بين تقدم المادة على الإدراك وأصالة الروح وخلودها وتجردها بمثل ما ليس هناك أي تلازم بين النظرية المادية، أي إنكار الله وما وراء الطبيعة من جهة وتقدم المادة على الإدراك بالمفهوم الذي يذكره (إنجلز) وأتباعه. (برتراند راسل)، مع أنَّه مادي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة ولا يؤمن بالدِّين، إلاَّ أنَّه فيما يتعلق بالعلاقة بين المادة والإدراك يدلي بآراء يستفاد منها قوله بتقدم الإدراك على المادة، ويدعي بأنَّ الفيزياء الحديثة قد توصلت في آخر نظرية لها إلى هذه النقطة.

سبق أن أشرنا إلى رأيه بشأن العالم، حيث قال: (إنَّ العالم، في رأيه، ليس سوى مجموعة من النقاط والطفرات التي تفتقر إلى الوحدة، وإلى الدوام، وإلى النظام والترتيب، وإنَّه خالٍ من أي محتوى يؤدِّي إلى علاقة حب وتعلق).

وعليه فإنَّ ما ندركه من العالم من صور على شكل أبعاد، ووحدات، واستمراريات، ونظم، ليست سوى أفكار لا علاقة لها بعالم الواقع، حسب قول (راسل).

لقد قال أيضاً: (إذا تغاضينا عن التعصب والعادات، فمن النادر أن نستطيع الدفاع عن وجود العالم نفسه، إذ إنَّ النظريات الفيزيائية تضطرهم إلى ملاحظة ما ذكر).

إذا لم تكن هذه هي المثالية، فما عساها تكون؟ يبدو أنَّ ليس هناك ما يمنع من أن يكون المرء مثالياً، وينكر وجود الله وما وراء الطبيعة، في الوقت نفسه.

لقد قال أيضاً: (إنَّ الشمس، في نظر فيزيائي اليوم، ليست أكثر من أمواج من الاحتمالات. فإذا سألتم: ما هذه التي تدعونها احتمالات؟ أو في أي محيط تسير هذه الأمواج؟ لأجابك الفيزيائي كالمجنون: لقد سمعنا كثيراً من هذا الكلام. لنفرض أنّنا أخذنا المسألة مأخذاً آخر، فماذا حينئذٍ؟ مع ذلك، إذا كنتم تصرون، سوف يجيبكم قائلاً: إنَّ الأمواج موجودة في معادلته، والمعادلة في فكره).

فهل يختلف ما قاله (أفانا سيف) عن (المثالية الفكرية) بشيء عن هذا الذي يقوله هذا الفيزيائي والرياضي الذي ينكر وجود الله وما وراء الطبيعة بماديته المنتمية إلى القرن العشرين؟

يتضح إذن إمكان تقديم المادة على الإدراك، أي اعتبار المادة بمثابة الأم، والإدراك وليدها. والانتماء، في الوقت نفسه، إلى الفلسفة الإلٰهيَّة، بل والقول بأصالة الوجود وبأسبقية الفكر، كما هي حال بعض الفلاسفة، مثل صدر المتألهين.

كذلك يتضح إمكان اعتبار الإدراك أصلاً، والشك في الوجود العيني لما وراء الإدراك، أو إنكاره وفي الوقت نفسه إنكار الله وما وراء الطبيعة، كما هي حال (راسل) وأمثاله.

يمكن القول إذن أنَّ المقياس الرئيسي في الاختلاف بين المذهب الإلٰهي والمذهب المادي هو (خلق العالم). فالإلٰهي يرى العالم مخلوقاً، والمادي يراه غير مخلوق.

غير أنَّ هذا المعيار ليس صحيحاً أيضاً. صحيح أنَّ الإلٰهي يرى العالم مخلوقاً، إلاَّ أنَّه ليس من الضروري أن يعتبره الماديون غير مخلوق، فالمادية الجديدة، أي المادية الجدلية، تدعي، وفق المنطق الجدلي، إنَّ العالم (صيرورة) لا (كينونة)، وإنَّ العالم (جريان) وليس شيئاً ذا جريان، وإنَّ هذه

(الصيرورة) أو (الجريان) ناشئة عن التناقض الذاتي في الأشياء. وعلى ذلك فإنَّ العالم، كما يقول ماركس (ذاتي الخلق)، يخلق نفسه بنفسه، وإنَّه كما يقول (ماركس) أيضاً، (تناسلي ذاتي السير) أي إنَّ العالم في حالة تخلّق دائم، وفي حالة نموٍّ ذاتي.

إنَّ الإلٰهيين يدّعون أيضاً إنَّ العالم في حالة تخلّق مستمر، فالخلق ليس أمراً (آنياً) حدث في الماضي وانتهى، بل هو حدث تدريجي مستمر، أي إنَّ العالم في حالة (صيرورة) مستمرة. إنَّ العالم في حالة دائمة من الحدوث والفناء. إنَّه حدوث دائم ومستمر، وبما أنَّه في حالة حدوث دائم ومستمر، فإنَّ أي مرحلة منه ليست في مرحلة سابقة ولا في مرحلة لاحقة، وعليه لا يكون العالم (ذاتي الخلق) ولا في حالة من (التناسل الذاتي السير) فلا يمكن أن يكون العالم علَّة وجوده. إذن لا بدَّ من وجود علَّة خالدة ذات إحاطة شاملة هي التي تحفظ استمرارية وديمومة وجود العالم.

وعليه فالمعيار ليس كون العالم إلٰهياً أو مادياً، مخلوقاً أو غير مخلوق.

إنَّ الماديين، لكي يزيدوا من إخفاء وجه المسألة الحقيقي، يطرحون أسساً أُخرى غير ذلك الأساس الذي قالوا عنه إنَّه (المسألة الفلسفية الأساس)، والذي يصطلح عليه أنَّه يختص بالمنطق ويبين ما بين المذهبين من اختلاف.

يقول (ستالين) في رسالة حول المادية الجدلية:

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، لا يعتبر الطبيعة مجموعة من المصادفات والمظاهر المفككة والمجزأة التي لا يرتبط بعضها ببعض، بل على العكس، يرى الطبيعة مجموعة أشياء في وحدة تامة ومظاهر يرتبط بعضها ببعضها الآخر ارتباطاً آلياً متسلسلاً...).

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا التي تعزو للطبيعة حالة من الركود والسكون وعدم التغير، يرى الطبيعة متحركة وفي حالات تحول متتالية وفي تكامل وتقدم دائمين...).

(إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، يرى أنَّ سير التكامل يجري جرياناً

بسيطاً في النشوء والارتقاء ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية واضحة ومهمة. .).

إنَّ الديالكتيك، بخلاف الميتافيزيقا، يرى أنَّ في الأشياء والظواهر في الطبيعة تناقضاتها الداخلية، وذلك لأنَّ لكل منها قطباً سالباً وآخر موجباً، لها ماضٍ ولها مستقبل.

إنَّ الأسلوب الجدلي يعتقد أنَّ جريان تكامل الداني إلى العالي ليس نتيجة لتكامل الظواهر واتساعها وانسجامها، بل على العكس من ذلك، يرى ذلك نتيجة التناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر فيحدث ما يحدث على أثر الصراع بين ميول المتناقضات على أساس التضاد الموجود بينها. . .).

أما إذا أردنا أن نسمع عن المذهب الإلٰهي، أو المذهب الميتافيزيقي، فيجب أن نتقبل (تعبدياً) كثيراً من الأشياء التي لا تعرف روحنا ولا روح أي إلٰهي آخر. علينا أن نقبل بأنَّ الميتافيزيقيين لا يعترفون بوجود عالم عيني، أوَّلاً، وإنَّ أجزاء العالم منفصلة لا رابط بينها، ثانياً، وإنَّ العالم ثابت لا حركة فيه وغير قابل للتغيير، ثالثاً، وإنَّ التغيرات التكاملية تسير على وتيرة واحدة ولن تبلغ حد الطفرة أبداً، رابعاً، وإنَّ ليس في العالم تناقض، خامساً، وعلى فرض وجود تناقض، ما، فإنَّه ليس تناقضاً ذاتياً بصورة صراع بين الجديد والقديم.

لا بدَّ للميتافيزيقيين أن يتقبلوا بأنَّ هذا طراز تفكيرهم، وإنَّ هذه هي نظرتهم إلى العالم، على الرغم من أنَّهم لا يعلمون لحدِّ الآن إنَّهم يفكرون وينظرون إلى هذا العالم وفق هذا المنحى من التفكير. فلو أراد هؤلاء أن يعرفوا كيف يرون العالم، عليهم أن يستعيروا نظاراتهم من أيدي الماديين والديالكتيكيين، إذ إنَّهم بنظاراتهم لا يستطيعون أن يروا العالم ميتافيزيقيا.

تحضرني الآن حكاية (قاضي بلخ)، وهي تدور حول رجل طال غيابه عن بلدته، فحكم القاضي بموته واتفق أن ظهر الرجل بعد ذلك بأيام، فقبض عليه رجال القاضي وألقوه في التابوت بالقوَّة وحملوه وساروا به إلى حيث يدفنونه.

وكلّما رفع صوته بالصراخ بأنّه حي، إلى أين تذهبون بي؟ كانوا يردون قائلين إنّك مخطىء. لقد قال القاضي إنّك قدْ مُتَّ، فأنت ميت ويجب دفنك.

فالميتافيزيقيون لا يحق لهم أن يقولوا: إنّنا واقعيون، وأقدر منكم على إثبات أصالة الوجود، وإنّنا نحن وحدنا القادرون على إثبات ذلك. ولا يحق لهم كذلك أن يقولوا: إنّنا لم نقل إنَّ أجزاء العالم منفصلة بعضها عن بعض. بل أنَّ ظهور نظرية وحدة العالم وترابط أجزائه ترابطاً آلياً مرجعه إلينا، لأنّنا نحن الذين قلنا إنَّ العالم كائن حي، كالإنسان، وإنَّ مذهبنا هو وحده الذي يحق له القول بوجود رابط آلي يربط جميع أجزاء العالم.

والإلٰهي لا يحق له أن يقول إنَّ أعلى النظريات في حركة العالم بل إنَّ حركة العالم نفسها قد ظهرت على يدي، وإنَّ مذهبنا هو القادر على إثبات كون العالم جرياناً وليس شيئاً جارياً.

ولا يحق له أيضاً أن يقول: إنَّ ما تسمونه تبديل التغيير الكمّي إلى تغيير كيفيّ، نحن سبقناكم إليه قبل سنوات، بل قرون، بصيغته الصحيحة، وهي (إنَّ التغييرات الكيفية مقدمات لتغييرات كمية) أما ما يقوله علم الحياة بشأن تكامل الأحياء، فإنَّه نظرية جديدة لا علاقة لكم بها.

ولا يحق له أن يقول: إنّنا نحن أول من اكتشف الدور الأساس الذي يمثله التناقض في العالم. وإذا تغاضينا عن سلسلة الأخطا التي وقعتم فيها بأنّكم اعتبرتم التناقض نفسه عاملاً حركياً، من دون الالتفات إلى عوامل التناقض، ومن دون الالتفات إلى أنَّ دور التناقض دور ثانوي، ومن دون الالتفات إلى أنَّ عوامل التناقض وقواه هي نفسها معلولات لحركة العالم وتحولاته وتغيراته. لذلك فالتناقض لا يمكن أن يكون وجهاً للحركة. بل إنَّ التحركات والتحولات هي التي تؤدِّي إلى ظهور التناقض والقوى المتناقضة، وهذه بدورها تصبح عاملاً من عوامل تسريع التحرك.

نعم، لا يحق للميتافيزيقي أن يردِّد تلك الأقوال، لأنَّه إذا ردّدها على

لسانه، فما يكون من أمر هذه الاعتراضات «العلمية» الكثيرة التي تردّ على أقواله؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن لي، بعد إنكاري العالم العيني، أن أصفه بأنَّه على صورة أجزاء مفككة ومفصلة؟ ولا يحق له أن يسأل: كيف، وأنا أنكر وجود العالم، أقول إنَّه ثابت لا يتحرك؟.

لا يحق للميتافيزيقي أن يسأل: كيف يمكن أن أعتبر العالم ساكناً وراكداً وغير متغير، ثم أقول إنَّ سير التكامل يجري جرياناً بسيطاً في النشوء والارتقاء، ولا تنتج تغيراته الكمية تحولات كيفية؟

نعم، لا يحق له الكلام على أي من هذه المسائل، لأنَّ القاضي هذا حكم، ولا مرد لحكم القاضي، ترى لماذا لا يملك الماديون، وعلى الأخص الماديون الجدليون، الجرأة على المواجهة المباشرة؟ لماذا لا ينقلون كلام الآخرين على حقيقته وينقدونه؟ لماذا (يقتلون القتيل ثم يبكون عليه) أي يحرفون الكلام ومن ثم يبدأون بنقده؟ لماذا لا يثقون بأنفسهم وبأسلوبهم؟

تعالوا نضع كل مذهب في قبال الآخر بكلِّ صراحة وجرأة، ونقيِّمه على وفق الأُصول العلمية والمنطقية.

هل المذهب الإلٰهي يعني إنكار الطبيعة؟ أم يعني إنكار قوانين الطبيعة؟ أم هو إنكار قانون العلة والمعلول؟ أم إنكار قانون الحركة؟ أم ينكر تأثير أجزاء الطبيعة بعضها ببعض، أم أنَّه لا يرى العالم كلا لا يتجزأ؟ أم أنَّه ينفي التكامل؟

أو على العكس، إنَّ الإلٰهي لا يرى الوجود منحصراً بالطبيعة، ولا يرى أنَّ قوانين الفيزياء والكيمياء هي وحدها التي تحكم الوجود، ويرى أنَّ العالم كل مدرك، وأنَّ له ماهية تبدأ (منه) وتنتهي (إليه).

إنَّ الفرق بين الإلٰهي والمادي كالفرق بين العالم النفسي والمحلل النفساني. فقبل أن يكتشف المحلل النفساني حدود الوعي الباطن، لا تكون نفس الإنسان في نظر العالم النفسي سوى سلسلة من الإدراكات، والأحكام، والاستدلالات، والغرائز، والعواطف، والميول، والرغبات، والإرادات، وهي

جميعاً ممّا يحسّ بها الإنسان. وبعد ظهور المحلل النفساني، اكتشفت مناطق أوسع أطلق عليها اسم (اللاوعي أو اللاشعور). ودنيا اللاوعي هذه أوسع بكثير من دنيا الوعي والشعور وأعظم، وتسيطر عليه. فالمحلل النفساني لم ينف منطقة علم النفس السابقة، بل إنّه أخرج واقع النفس الإنسانية من حدود منطقة الوعي، وهو كذلك لم ينف قوانين دنيا الوعي، ولكنّه توصل إلى سلسلة من القوانين الأُخرى الخاصة باللاوعي والمسيطرة على قوانين دنيا الوعي.

طريق المعرفة:

الشيء المهم هنا هو كيف يتعرف الإلٰهي إلى عالم يقع وراء العالم المحسوس، نسبته إلى العالم المحسوس كنسبة دنيا اللاوعي إلى دنيا الوعي، بل أكثر، كمثل (الشيء) إلى (الفيء) أو كنسبة العاكس إلى المعكوس، أو الشعاع إلى مصدر النُّور؟ ترى أثمة طريق إلى تلك المعرفة؟ صحيح أنَّنا إذا لم نعثر على طريق إلى المعرفة المطلوبة، يجب علينا أن نلتجىء إلى (اللاأدرية) وليس إلى المادية التي تنفي وتجزم. ولكن هل من الصعب العثور على طريق لمعرفة عالم ما وراء الطبيعة، ولمعرفة قوانين أُخرى غير التي في المادة وما تنتج منها؟

إنَّ طرق معرفة العالم الآخر متعددة، ليس هنا مجال تبيانها وتوضيحها. إنَّ واحداً من تلك الطرق يمرُّ عبر الطبيعة مباشرة: إنَّه طريق تظهر فيه الطبيعة (مرآة) و(آية) و(دليلاً) على ما وراء الطبيعة. يثبت هذا الطريق أنَّ ماهية الطبيعة (منه) و(إليه).

إنَّ معرفة ما وراء الطبيعة بهذه الصورة ـ وهي معرفة بالآثار والدلائل ـ لا تختلف من حيث الماهية عن الأسلوب الذي نتبعه لمعرفة معظم أُمور العالم. أي انَّ معرفتنا بعدد من الأشياء معرفةً مباشرة مبنية على أساس الدرس والملاحظة من دون واسطة. إلاَّ أنَّ معرفتنا بأُمور أُخرى معرفة غير مباشرة، مبنية على دراسة آثارها ودلائلها.

فمثلاً، نحن نعرف آثار الحياة عن طريق الملاحظة مباشرة، ولكن الحياة في نفسها، باعتبارها عاملاً يكمن في الكائنات الحية، نتعرف إليها ونصدق بها عن

طرق آثارها ودلائلها، وبعبارة أُخرى إنَّ معرفتنا بالحياة معرفة غير مباشرة نصل إليها عن طريق الاستنباط والاستدلال، وما يصطلح عليه باسم (البرهان الإنِّي).

كذلك أمر معرفتنا بالنفس اللاواعية، فهي معرفة غير مباشرة عن طريق الآثار والعلائم و(البرهان الإنِّي) بينما معرفتنا بالنفس الواعية معرفة مباشرة عن طريق الملاحظة الباطنية.

هل تعلمون أنَّ معرفتنا بالوقائع والحوادث الماضية عن الأشخاص، مثل معرفتنا بـ(ابن سينا)، مثلاً، هي معرفة غير مباشرة، أي إنَّها من النوع الاستبطاني الاستدلالي وبطريق (البرهان الإنِّي).

يحسب المرء لأول وهلة أنَّ معلوماته عن الحوادث الماضية التي كانت حوادث ملموسة في حينها معلومات مباشرة، وعلى الأخص إذا كان قد (سمع) عن تلك الحوادث من أشخاص أو (قرأ) عنها في كتاب، مع أنَّ ما سمعه لم يكن سوى مجموعة من الكلمات والأصوات تخرج من فم إنسان معاصر، وإنَّ ما رآه لم يكن سوى الحبر على الورق في صورة خطوط ظهرت يوماً هناك وما زالت باقية. أما (ابن سينا) فليس أياً من تلك. إنَّما الفكر يستدل بالبرهان العقلي على وجود شخص اسمه (ابن سينا) يتصف بالصفات المذكورة، فيذعن بوجوده إذعاناً يقينياً غير قابل للشك - على الرغم من أنَّ (راسل) يقول إنَّ هذا الإذعان عند الذين لا يملكون فكراً فلسفياً. يكون إذعاناً لا واعياً - وعليه فإنَّ وجود (ابن سينا) في أذهان أبناء هذا العصر وجود استنباطي ومعقول، وليس وجوداً محسوساً.

فضلاً عن ذلك، إذا ما أمعنَّا النظر جيداً ومحَّصنا إذعانات الفكر بشأن الموجودات التي نحسبها محسوسة، نجد أنَّ معلوماتنا ومعرفتنا حتى عن أقرب الناس الذين نعاشرهم يومياً واصلة إلينا عن طريق غير مباشر وهي من النوع الاستبطاني العقلاني، عن طريق (الآية) و(العلامة).

إنَّ الكائن الوحيد الذي نعرفه مباشرة من دون وساطة الآثار والعلاقات هو نفسنا، وما عداها فنحن نصل إلى معلوماتنا عنه بالواسطة وبطريق غير

مباشرة، بما في ذلك الوجود العيني للآيات والعلامات نفسها، فإنَّنا نعرفها أيضاً عن طريق آياتها وعلاماتها. أما إذا عرفنا الله عن طريق التزكية وصفاء النفس، فتكون تلك معرفة مباشرة ومن دون وساطة.

فما أعجب أن نعلم، بعد التمحيص، أنَّ معرفتنا بالعالم الخارجي معرفة غير مباشرة، وأنَّ المعرفة المباشرة تنحصر في معرفة النفس ومعرفة الله.

إنَّنا لكي نوضح كيف أنَّ معرفتنا حتى بوجود صديق نعاشره كل يوم معرفة غير مباشرة نحصل عليها من طريق الاستنباط والاستدلال العقلي بالدلائل والإمارات، نذكر لكم ما يقوله فيلسوف ورياضي وفيزيائي مادي ينكر وجود الله. إنَّه (راسل) نفسه. يقول في بحث له عن عدم صلاحية تعميم نتائج الحالات التي أجريت فيها تجارب على الحالات التي لم تجر فيهاتجارب:

(سبق القول بأنَّ ما أجريت عليه التجارب أقل بكثير ممَّا يخطر ببال الإنسان. فمثلاً أنت تدعي بأنَّك ترى صديقك السيد (جونز) في حالة المشي، إلاَّ أنَّ قولك هذا أكبر ممَّا لك حق التصريح به. إنَّ ما تراه ليس سوى نقاط متتالية ملونة تجري على أرضية ساكنة. إنَّ هذه النقاط، وبطريقة (بافلوف) في الاقتران الشرطي، تحيي في فكرك (جونز)، ومن ثم فإنَّك تقول إنَّك ترى جونز... إنَّ قولك إنَّك ترى جونز أشبه ما يكون بارتداد قذيفة عن جدار متجهة إليك، فتقول إنَّ الجدار قد ارتطم بك، حقاً ما أقرب هذين المثلين من بعضهما. وعليه فإنَّ الأشياء التي نتصور رؤيتها لا نراها أبداً. فهل من دليل على أنَّ الشي الذي نظن أنَّنا نراه ـ وإن لم نره في الواقع ـ موجود؟ إنَّ العلم طالما افتخر بكونه تجريبياً، وأنَّه لا يؤمن إلاَّ بما يمكن التحقق منه. والآن يمكنك أن تحقق في ذهنك تلك الظواهر التي تسميها (رؤية جونز)، ولكنَّك لن تستطيع أن تدرك جونز نفسه حقاً. إنَّك تسمع أصواتاً وتقول إنَّ جونز يتحدث إليك، وتحس أنَّ يداً تمسك فتقول إنَّ جونز قد لمسك بيده، وإذا لم يكن قد استحم منذ أيام، فإنَّك تشمئز من رائحته إذا اقترب منك وتعزو تلك الرائحة إلى جونز. والآن إذا كنت قد وُضعت تحت تأثير هذا البحث، فلك أن تخاطبه عبر التلفون، قائلاً: آلو، هل أنت هناك؟ فتسمعه يقول نعم، ألا تسمعني؟

ولكن إذا اعتبرت كل هذه شواهد على أنَّه هناك، فإنَّك لا تكون قد أدركت وجهة نظر هذا البحث. . .).

يقصد (راسل) أن يقول إنَّ وجود شخص مثل جونز بالنسبة إلى صديقه نوع من الاستنباط وليس مشاهدة مباشرة. ولكن بما أنَّ راسل يقول بالمعرفة المنطقية، فإنَّه يرى أنَّ الشي الذي تراد معرفته يجب أن يوضع تحت الدرس مباشرة، أو أنَّه يقع، في الأقل، تحت التعميم، في حين أنَّ وجود جونز لا هو من المشاهد المباشرة ولا هو نتيجة تعميم المشهود على غير المشهود، وعلى ذلك فإنَّه يستنتج منطقياً أنَّ وجود جونز مشكوك فيه، ولا يمكن إثباته علمياً.

إنَّ هذا الاستنتاج الخاطىء ناشىء عن طريقة راسل المنطقية والفلسفية في المعرفة الخاطئة، والتي سوف نوضحها فيما بعد.

والنقطة الأُخرى التي يجب التنويه بها هي أنَّ الفكر الفلسفي هو وحده الذي يشك في وجود شخص مثل السيد جونز، أما الفكر البسيط العادي فلن يدع للشك طريقاً إلى نفسه. فلماذا؟ هل هذا من قبيل الشك في البديهيات؟ كلا أبداً.

عندما يقف الطفل أو الإنسان العادي أمام المرآة ويرى صورته فيها، هل يشك في أنَّ صورته موجودة فعلاً في المرآة؟ إنَّ الفكر الفلسفي لا يشك مطلقاً في عدم وجود أي صورة في المرآة.

الحقيقة هي أنَّ الفكر غير الفلسفي لا يدرك أن ما يراه ليس الوجود العيني للأشياء، بل هي الصور المنعكسة عن الأشياء في الفكر، وعليه فإنَّه لا يشك في وجود ما يراه، ما دامت التجربة لم تثبت خلاف ذلك. غير أنَّ الفكر الفلسفي يرى الفرق بين الاثنين. إنَّ انعكاس صور الأشياء في الذهن في نظر الفكر الفلسفي ليس سوى حكاية عن بعض الأفعال والانفعالات التي تصدر عن الأعصاب، وهي مجرد دليل وإمارة على وجود واقع هو سبب تلك الآثار والتأثيرات، وعلى هذا فإنَّ وجود السيد جونز للفكر غير المنطقي وجود محسوس ومشهود ومعرفة مباشرة، ولكنَّه للفكر الفلسفي وجود غير محسوس وغير مشهور ومعرفة غير مباشرة، أي إنَّه وجود استنباطي استدلالي معقول.

أما كون (راسل) يريد من كل هذا ـ كالشك الفلسفي في وجود السيد جونز ووجود أي أمر آخر من هذا القبيل، وعلى الأخص وجود وقائع كانت في الزمن الماضي (مثل ابن سينا في المثال السابق) ـ أن يصل إلى نتيجة فناشىء من خطأ منطقه الفلسفي.

المعرفة السطحية والمعرفة المنطقية التعميمية والتجريبية:

إنَّ الإنسان، مثل أي حيوان آخر، يحسّ بالعالم لأوَّل وهلة، ويختزن ما يحسُّ به في ذاكرته. إلاَّ أنَّ الإنسان يمتاز بالقدرة على التفكير والتعقل، ولذلك فهو يقوم بنوع آخر من المعرفة، وفي هذه المرحلة من المعرفة يعمد الإنسان إلى عدد من الصور المشابهة فيصوغ منها مفهوماً كلياً عاماً، ثم يصنف هذه الكليات في مجموعات يضع لكل منها مقولة خاصة: الكم، والكيف، والإضافة، والجوهر، وغير ذلك. ويجرى سلسلة من التجارب فيطلع على خواص الأشياء وآثارها، ويعمم ما يصل إليه من نتائج تجاربه على عدد من الأفراد، ويكتشف القوانين الكلية.

إنَّ مسألة تعميم القضايا التي اختبرت على القضايا التي لم يجر اختبارها تعد من المسائل الفنية. إنَّ أصحاب المادية الجدلية يمرون بالمعركة كالعادة مروراً من دون أن يجشموا أنفسهم عناء التورط فيها، ويريحون أنفسهم ببضع جمل بسيطة، قائلين: (إنَّ عدداً من الظواهر لا يحصى في العالم العيني الخارجي ينعكس عن طريق حواسنا الخمس في الدماغ ممَّا يعطي معرفة حسية في أول الأمر. وبتجمّع معطيات كافية من الإدراك الحسي، تظهر (طفرة) وتتحول المعرفة الحسية إلى معرفة تعقلية، أي إنَّها تتحول إلى (مثال)، غافلين عن أنَّه لو كانت المعرفة التعقلية من نوع الطفرة وأنَّها تجاوز الكم إلى الكيف، فلا تعدو هذه المعرفة عن أن تكون انعكاساً من انعكاسات العالم، وذلك لأنَّه في كل طفرة وتجاوز من الكم إلى الكيف يغير الشيء ماهيته ونوعيته، ويتغير كلياً ويصبح شيئاً آخر. فإذا كان الإحساس انعكاساً للعالم الخارجي ثم يغير ماهيته فيصبح صورة تعقلية، تكون رابطة التعقل عندئذٍ، مقطوعة عن العالم الخارجي، وهذا يعني المثالية.

الحقيقة هي أنَّ جميع النظم الفلسفية الغربية تحار في توضيح ميكانيكية التعميم، وهذا (راسل) لا يخفي حيرته بهذا الخصوص، كما رأينا.

ولما كان هذا النوع من المعرفة المنطقية مقبولاً من لدن الجميع، فلا نرى موجباً لبحث موضوع ميكانيكية التعميم من وجهة النظر الإسلامية.

إنَّما الذي ينبغي أن نشير إليه هنا هو أنَّ المعرفة المنطقية لا تنحصر بالمعرفة التجريبية التعميمية. ففي المعرفة التجريبية يقوم الفكر أولاً باختبار بعض الأُمور اختباراً عملياً، ومن ثم يسحب الحكم الناتج من هذه الأُمور المجربة على الأُمور المشابهة. وفي الواقع، أنَّ عمل المعرفة الفكرية يتحرك حركة أُفقية.

المعرفة المنطقية العمودية:

غير أنَّ للفكر نوعاً آخر من طرق المعرفة يمكن أن نطلق عليه اسم (المعرفة العمودية)، إذ إنَّ الفكر في هذه الحركة يتخذ من الأُمور المجربة وسيلة وآلة للنفوذ إلى عمق ما وراءها.

إنَّ ما سبق أن أشرنا إليه، أعني معرفة الطاقة والحياة من آثارها الخاصة، ومعرفة اللاوعي عن طريق بعض النشاطات الواعية، ومعرفة الماضي البعيد بالآثار والعلائم الحاضرة، وحتى إدراك الفكر الفلسفي بالوجود العيني والواقعي للمحسوسات من العلائم والآثار الحسية المباشرة التي تحدث في الحواس، كلها من هذا النوع من المعرفة. وهذه هي المعرفة التي أطلقنا عليها اسم المعرفة بالاستنباط أو بالاستدلال، أو بحسب تعبير القرآن، المعرفة بالآية والعلامة.

إنَّ المعرفة بتوسط الآية والعلامة، بخلاف ما يتصوره بعضهم، معرفة تعقلية وفلسفية. صحيح أنَّ ما اتخذ وسيلة وآية هو أمر محسوس ومشهود، إلاَّ أنَّها معرفة فلسفية وتعقلية خالصة.

من هنا يتضح أنَّ معرفة الله، وإن لم تبد معرفة تجريبية، أي إنَّها لا تضع

الله تحت التجربة، إلاَّ أنَّ ماهية هذه المعرفة لا تختلف كثيراً عن ماهيات مجموعة من معارفنا عن الطبيعة، كالحياة، والوعي الباطني أو اللاوعي، وغيرهما.

إنَّما الاختلاف هو في كون الاستدلال جزئياً وكلياً. فمثلاً، لا يرى عالم الأحياء سوى آثار الحياة، أما الحياة نفسها فإنَّه (يستنبطها) استنباطاً.

إنَّ محللاً نفسانياً يلاحظ عدداً من الآثار والعلائم على السطح الخارجي للنفس الواعية، ثم (يستدل) على وجود اللاوعي، أو الوعي الباطني.

إلاَّ أنَّ نبياً، أو موحداً على غرار إبراهيم، يطلق نظرة في الكائنات جميعها، فيرى فيها آثار (المربوبية) و(المقهورية) و(عدم الاستقلال) وإنَّها (قائمة بغيرها). لقد لاحظ إبراهيم علائم (المربوبية) و(المقهورية) في نفسه أوَّل الأمر، فراح يبحث عن (ربّه) فظنّه كوكباً فقمراً فشمساً، ولكنَّه سرعان ما لاحظ فيها جميعاً أمارات التغير والتحرك والمحكومية، فأشاح بوجهه عنها واستطاع أن ينفذ عميقاً إلى ما وراء العالم المتغير المتحرك، إلى عالم ثابت غير متغير كامل، وقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾.

العالم الذي يراه الإلٰهي:

إنَّ العالم الذي يراه الإلٰهي الحقيقي العارف بالدِّين يتميز بأنَّه (منه) أي إنَّ حقيقة العالم تساوي كونه (منه)، ولا يعني هذا إنَّ للعالم حقيقة يمكن أن تنسب أو تضاف (إليه) مثل حقيقة انتساب الابن لأبيه، ولا كإضافة أي شخص إلى آخر، ولا انتساب حقيقة اختراع ما إلى مخترعه وصانعه، بل إنَّ حقيقة العالم وماهيته هي (هو) نفسه، وهي الصدور نفسه (عنه)، والتعلق والارتباط نفساهما (به)، والإضافة نفسها (إليه). وهذا هو معنى (الخلق) ومفهومه، ومعنى أن يكون العالم كله (مخلوقاً) من مخلوقات الله.

ومن هنا فإنَّ مسألة هل للعالم بداية زمانية أم لا ـ تلك المسألة التي كثر

الحديث عنها. ولقداعترف فيزيائي اليوم بوجود بداية للعالم ـ ليس لها أي تأثير على مفهوم الخلق بالمعنى الصحيح للكلمة.

وبالإضافة إلى كون العالم الذي يراه الإلٰهي ذا ماهية تتصف بأنَّها (منه) فإنَّها تتصف كذلك بأنَّها (إليه)، بل إنَّ هاتين الصفتين متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأُخرى. إنَّ الوجود يسير من النقطة التي بدأ منها في قوس نزولاً ليعود ثانية في قوس صعوداً إلى النقطة نفسها. وفي هذا يقول مولوي:

تتجه الأجزاء نحو الكل فالبلابل تعشق وجه الورد
ما يأتي من البحر إليه يعود فمن حيثما جاء إليه يعود
من المبدأ سيول جارفة ومن جسدنا روح يُسَيّرها العشق

وهذا هو المعاد الذي أكثر الأنبياء ذكره والحث على الإيمان به.

إنَّ العالم الإلٰهي عالم خير وجود ووحدة وانسجام، ويتبع ذلك الشر والبخل والتفرق والتضاد. غير أنَّ لهذه الحالات التبعية دوراً أساسياً في جريان الخير والجود، وفي ظهور الوحدة والانسجام.

هذا العالم عالم شاعر، فبالإضافة إلى قوانين المادة الجامدة الصلبة ثمة قوانين أُخرى تحكمه أيضاً. فكما أنَّ الإنسان مثلاً، من حيث أجهزته الجسمية، تتحكم فيه قواعد وضوابط، وقد تمرض هذه الأجهزة البدنية وقد تشفى بدواء مادي، فإنَّه في الوقت نفسه، من حيث روحه التي فيه، وفكره، وعقله واستعداده للتلقي، يقع تحت سيطرة الروح ويجري فيه حكمه وقوانينه، والعلة الروحية تسبب المرض الجسمي كما أنَّ المرض الجسمي قد يشفي الروحية.

العالم كله كذلك أيضاً هنالك في العالم مجموعة من العلل من الأفعال وردودها، تتحكم في قوانين المادة الجامدة الصلبة، وهي قوانين وليدة روح العالم وقواه المدبرة له.

ولهذا فإنَّ العالم يعنى بخير الإنسان وشره، يحمي الأخيار وطلاب الحق والمدافعين عنه، ويقضي على دعاة الباطل. إنَّ سر الدُّعاء والاستجابة كامن في هذه الصفة من صفات الدُّنيا.

إنَّ العالم الذي يعرفه الإلٰهي عالم متكامل موجّه، إنَّ كل كائن في أي موقع كان يتمتع بمقدار من الهداية ـ أو الوحي كما يسميه القرآن ـ يتناسب مع وجوده. ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٢ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾.

إن المجتمع البشري لا يستهين من الهداية. ومن هنا أصل النبوة أيضاً.

هذه الدُّنيا دنيا لا يضيع فيها شيء ويبقى الإنسان قرين عمله وما أن تحين الساعة حتى يحضر الناس جميعاً إلى معرض الأعمال: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾.

إنَّ العالم الذي يظهر في المنظور الإلٰهي، كل لا يقبل التجزئة، أجزاؤه وأعضاؤه تشبه أجزاء الجسد وأعضاؤه كلها مترابطة وتؤلف بمجموعها (وحدة) واحدة.

وعلى ضوء هذه النظرة إلى العالم، فقد خلق الله بإرادته وبقضائه وقدره العالم في نطاق من النظم والقوانين والسُّنن. إنَّ القضاء والقدر الإلٰهي يقضي أن تجري الأُمور بعللها وأسبابها المعينة لها، ليس غير.

والإنسان، في هذا المنظور، ولكونه يتمتع بجوهر روحي غيبي، فإنَّه يتمتع لذلك بإرادة حرة يستطيع بها أن يتحرر من قيود المحيط وقيود المجتمع وقيود الطبيعة الحيوانية إلى حدٍّ كبير، وهو لهذا مسؤول عن نفسه وعن مجتمعه.

القرآن وقضية الفكر

أصل الفكر:

إنَّ واحداً من تعليمات القرآن هو التحريض على التدبّر وإعمال الفكر في مخلوقات الله، للوصول إلى أسرار الخليقة، تفكر في التاريخ وفي سير الماضين، للتعرّف على السُّنن والقوانين التي وضعها الله لحياة المجتمعات البشرية.

إنَّ التفكير السطحي أمر سهل وميسور، إلَّا أنَّه لا يوصل إلى نتيجة مفيدة. ولكنَّه إذا كان علمياً يستند إلى مطالعات دقيقة واختبارات وحسابات مضبوطة، أو إذا أراد المرء، في الأقل، أن يطالع بإمعان الآثار الفكرية للآخرين، فإنَّ ذلك عندئذٍ يكون من الصعوبة بمكان، إزاء ذلك يكون عظيم الفائدة، ورأسماله كبيراً وذخيرة وافرة لإغناء الروح الإنسانية.

لقد جعل الإسلام التوحيد ركنه الأساس الأصيل. فالتوحيد من أعظم الأفكار التي استبطنها العقل الإنساني. إنَّه بحاجة إلى منتهى الدقة والتروي في العمل. فمن ناحية نجد عدم جواز التقليد في أُصول هذا الدِّين وعلى الأخص أصل أُصوله، أي التوحيد، بل يتوجّب فيه التحقيق. لا مندوحة لهذا الدِّين عن فرض التدبُّر والتفكير فرضاً إلزامياً، وعن تخصيص الكثير من آيات القرآن لهذا الموضوع. وهذا ما فعله.

لم يترك القرآن موضوع التفكير مبهماً مطلقاً، أي إنَّه لم يقل: اذهبوا وفكروا في أي موضوع تشاؤون مهما يكن، وتدبَّروا في أي أمر كان. إنَّما هو يطرح المواضيع طرحاً إجمالياً. ففي الآية ١٦٤ من سورة البقرة بعين القرآن

مواضيع ويطلب من الناس أن يشمروا عن ساعد الجد ويتعمقوا في بحثها ودراستها: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ اذهبوا وادرسوا الكرة الأرضية وتعاقب اللَّيل والنهار. تعرَّفوا إلى نظام الكواكب والنُّجوم. ادرسوا الأرض وطبقاتها وآثارها والعامل الذي يجعل الأرض تغير موضعها في كل ٢٤ ساعة بالنسبة إلى الشمس، فيحدث اللَّيل والنهار، ادرسوا الكواكب والنُّجوم وحققوا في علم الهيئة وعلم طبقات الأرض ﴿...وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ﴾.

هذه السفن التي تمخر عباب البحار وتجلب للناس المنافع وتطوي المسافات، فيزداد الإنسان معرفة، أو يتأخر، ويستفيد من الإمكانات التي وهبت له، فالبحر والسفن وعدم غرقها، والمنافع التي ينالها الإنسان بتسيير السفن، كلها تجري وفق حساب وقانون ونظام لا يعرفها الإنسان إلَّا بدراستها والتحقيق فيها ﴿وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وهذا المطر الذي ينزل ماء فيحيي به الله الأرض الميتة، وفي هذا آلاف الأسرار الخفية التي لا يسبر أغوارها إلَّا الذي يفكر ويدرس ويعمل فكره فيها فيتعرف إلى الجو والكائنات الجوية وخصائص الأمطار والنباتات ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ إنَّ هبوب الرياح وحركتها والسحب التي تجوب السَّماء فوق الأرض كلها مسخرة وفي حركة دائبة، وهي علامات وآيات لمن يستطيع التعقل والتدبُّر.

لو أنذَ أحداً لم تره عيناك يؤلف كتاباً، ثم يرسل إليك رسالة يقول فيها: إن أردت معرفتي حقّ المعرفة فاقرأ كتابي. ويخصص لك بعض فصول الكتاب طالباً منك مطالعتها بإمعان. فلا شك أنَّك يجب أن تبذل جهدك في فهم الكتاب بالرجوع إلى معلم أو أستاذ، وإلى كتب اللغة وتعلم اللغة والحروف والكلمات التي كتب بها ذلك الكتاب، عندئذٍ تستطيع أن تقرأ الكتاب وتتعرف إلى المؤلف الذي لم تره، إذ لا شك بأنَّك لا يمكن أن تعرفه بمجرد النظر إلى غلاف الكتاب وجهه وظهره.

إنَّ المطالعة السطحية لعوالم الوجود، تلك العوالم التي توصل إلى اكتشافها علماء وفنانون مختصون في علم الهيئة والنُّجوم وعلوم الأرض

والاجتماع والنفس، لا تنفع إن لم تكن مطالعة متعمقة مدققة فاحصة، بل تكون أشبه بمن ينظر إلى غلاف كتاب ليتعرف إلى مؤلف وعلى ما فيه. في الحقيقة، إنَّ التفكُّر والتحليل من الملكات الكامنة في ذهن الإنسان، والتفكير مسيرة يقطعها الإنسان بين معلومات تعنّ للذهن، كالغواص الذي يسبح بين أمواج البحر. فلا بدَّ من وجود معلومات حتى يستطيع الإنسان أن يتفكّر فيها، إذ لا بدَّ من وجود الماء حتى يستطيع الغواص من الغوص فيه.

إنَّ من يعرف نبتة ورد معرفة كاملة، من حيث جذورها، وسيقانها، وأوراقها، وكيف تتغذّى، تتنفس، وتنمو، وطجريقة تكاثرها وغير ذلك، فإنَّه يكون قادراً على التفكير فيها وإدراك الحكمة والعلم والقدرة والتدبير الذي صيغت به. أما الذي لا يعرف من الوردة غير شكلها ولونها ورائحتها، دون معرفة بأسرارها الأُخرى، لن يكون قادراً على التفكير والتأمُّل فيها وربط كل ذلك بالقدرة والحكمة اللتين تسودان العالم.

العلم هو مادة الفكر. يُقال إنَّ الأمر بشيء يشمل الأمر بمقدماته. فلما كان التفكر غير ممكن بغير العلم والمعلومات، فإنَّ الأمر بالتفكر أمر بمادته أيضاً، أي أمر باكتساب المعلومات الصحيحة حول تلك المخلوقات. القصد هو أنذَ القرآن لم يحث الناس على التفكر فحسب، بل إنَّه يذكر مواضيع التفكير أيضاً في هذه الآية وفي كثير غيرها.

انحراف المسلمين عن مسار التفكير الإسلامي:

إنَّه لممَّا يؤسف له أن يحصل في تاريخ الإسلام ما يحرف المسلمين في مسارهم عن الوجهة التي وجههم إليها كتابنا المقدَّس السماوي. بالطبع كان هناك نفر ممَّن أدركوا مقاصد التعليمات القرآنية والموضوعات التي ينبغي لهم التفكّر فيها، وقد فعلوا. وأولئك هم الذين يعدون اليوم من مفاخر المسلمين، بل من مفاخر البشرية. ولكن الأكثرية قد انحرفت عن طريقة القرآن الكريم، وراحوا يتباحثون ويتجادلون في مواضيع لم يطلب القرآن منهم ولوجها، بل نهاهم عنها أشدّ النهي، لأنَّها لغو لا فائدة من ورائها ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣﴾.

المجادلات الكلامية:

لو أنَّ أحداً طالع كتب المتكلّمين والمواضيع التي بحثوها وجادلوا فيها، والتي شدَّت إليها أفكار الناس قروناً، واستنفدت ثروات طائلة وجهوداً مضنية، وحاول عرضها على القرآن ليعرف إن كانت من تلك المواضيع التي حثَّ الناس على بحثها، يجد أنَّها أبعد ما تكون عن تلك، بل لا رابط بينهما إطلاقاً. ولكن كثيراً من الناس أمضوا سنوات طوالاً يبحثون ذلك اللغو الذي لا أساس له، ويتجادلون حوله، تاركين المواضيع التي حرَّض القرآن الناس عليها وشوَّقهم إليها، فبقيت على حالها، حتى جاء أُناس آخرون يحدوهم الشوق إليها وأخذوا على عواتقهم دراستها، فنالوا أعلى المراتب في العالم، بينما نحن الآن يجب علينا أن نتعلم من أولئك وبكل تذلل وخضوع، تلك الدروس التي حثنا القرآن عليها من قبل.

سبق أن قلت إنَّ الإنسان كلَّما تعمّق في دراسة سُنَنَ خلق الموجودات في هذا العالم، ازداد له وضوح التآلف والنظام والانسجام الذي يربط أجزاء العالم بعضها ببعض. وإنَّه ليدرك أنَّه في الوقت الذي يكون فيه لكل موجود ولو ذرّة قوَّة وطاقة وحركة خاصة به، فإنَّه غير متروك لنفسه على الإطلاق، بل إنَّ هناك رابطاً واتصالاً بين جميع الأجزاء، وإنَّ لكل جزء هدفاً ووظيفة ضمن المجموعة الكلية، وعلى هذا يتضح له أنذَ كل جزء من العالم يستبطن حكم كل جزء آخر فيه.

وحدة الوجود ووحدة الخالق في القرآن:

إنَّ لي أن أقول إنَّ الدليل على وجود الله والدليل على وحدانيته واحد في القرآن، فإنَّ ما يدلُّ على وجود الله هو نفسه يدلُّ على وحدانية ذات الله. لقد اعتاد الفلاسفة على بحث إثبات واجب الوجود وبحث توحيد واجب الوجود كلا على حدة. وكذلك الحال مع علماء الكلام المسلمين الذين يحذون حذو الفلاسفة. إلَّا أنَّ الأمر ليس كذلك في القرآن، أي إنَّ القرآن لا يأتي في مكان بالدليل على إثبات أنَّ واجب الوجود لذاته وبذاته موجود، ثم يأتي في مكان آخر بدليل آخر على أنَّ الخالق وواجب الوجود هو والذات القائمة بذاتها ذات واحدة لا أكثر. وهذا أمر

عجيب في القرآن، فالقرآن يعرّف الذات الإلهية تعريفاً لا يمكن معه افتراض التعدد أو الثنائية في الذات المقدَّسة، وهذا ما يرد بصورة إشارة أو تلميح في القرآن. ولكن أمير المؤمنين عليه السلام يفصّل هذا في نهج البلاغة تفصيلاً كاملاً. وهذا من المعارف القرآنية الكبيرة الدالّة بوضوح على إعجاز القرآن وإنَّ الذي يوضح هذا الإعجاز هو الإمام علي عليه السلام. إنَّ بيان هذا الإعجاز إعجاز آخر.

جاء في الأحاديث أنَّ الإمام علياً عليه السلام قد سُئل مرة: (هل عندكم شيء من الوحي؟) فقال: «لا، والذي فلق الحبَّة وبَرأ النسمة، إلَّا أن يُعطي الله عَبْده فهماً في كتابه». ويريد بهذا أنَّ العلوم العجيبة التي وصلتنا منه كانت بسبب من فهمه معاني القرآن وإدراكه مقاصده.

قلت: إنَّ النظام الذي يسود الخليقة يشير إلى الانسجام والارتباط الموجود بين المخلوقات، وإلى أنَّ من مجموع أجزاء العالم يتألف كل واحد، ولو كان من الممكن أن يوجد بين أجزاء المجموعة الواحدة ترابط ووحدة وانسجام، ويمكن أن يوجد. ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي:

إنَّ القطيع من الغنم مجموعة تفتقر أجزاؤها إلى الاتصال والانسجام، فكل شاة تسير مستقلة عن الأنخرة، وتعلف وحدها وتنام وحدها، وتمثل بمجموعها بناءً واحداً. إنَّ الانسجام الموجود بينها يكفي الراعي لقيادتها.

إلَّا أنَّ كل شاة من تلك الشياة يتألف جسمها من ملايين الملايين من الخلايا الحية، فعدد منها يكون نسيج الجلد، ووظيفتها صنع محفظة تحفظ بقية أجزاء الجسم. وعدد آخر يبني العضلات، وخلايا غيرها تبني القلب، وأُخرى العين وهكذا. وهي كلها في الوقت الذي تؤدِّي فيه وظائف مختلفة ومتعددة ولكل منها هدف معين، فإنَّ أي مجموعة منها لا علم لها بوجود المجموعة الأُخرى، فخلايا الدم لا تدري بوجود خلايا اسمها خلايا اللحم، وخلايا اللحم لا تدري بخلايا الأعصاب، ولا بخلايا البشرة، ولا تعلم أي مجموعة أنَّها تحت تسخير مجموعة هي المجموعة الكاملة التي تؤلف كيان الشاة نفسه، ولهذا الكيان نفسه روح وحياة، وهدفه أوسع وأشمل. إنَّ هدف كل مجموعة من هذه الخلايا هدف جزئي، وهو مقدمة ووسيلة لبلوغ هدف أكبر وأعم.

الإسلام ونظرته إلى العلم

موضوعنا هو الإسلام والعلم. وبعبارة أُخرى، هو البحث في نظرة الإسلام إلى العلم. كما كان بحثنا السابق يدور حول نظرة الإسلام إلى الدُّنيا والحياة والنزعات الطبيعية. فهل الدِّين والعلم يتفقان أم يختلفان، كيف ينظر الدِّين إلى العلم؟ كيف ينظر العلم إلى الدِّين؟ إنَّه لبحث طويل كتبت فيه كتب قيمة عديدة.

هناك طبقتان من الناس تسعيان إلى إظهار أنَّ الدِّين والعلم متخالفان:

الأولى: هي الطبقة المتظاهرة بالتدين ولكنَّها تتميز بالجهل، تعيش على الجهل المتفشي في الناس وتستفيد منه. إنَّ هذه الطبقة، لكي تبقي الناس في الجهالة. وتسدل باسم الدِّين ستاراً على مثالبها هي، وتحارب بسلاح الدِّين العلماء لتخرجهم من ميدان المنافسة، كانت تخيف الناس من العلم بحجَّة أنَّه يتنافى مع الدِّين.

والثانية: هي الطبقة المثقفة المتعلمة، ولكنَّها ضربت بالمبادىء الإنسانية والأخلاقية عرض الحائط. وهذه الطبقة، لكي تبرر لا مبالاتها وأعمالها المنكرة، تتذرع بالعلم وتدعي أنَّه لا يأتلف مع الدِّين.

وهنالك طبعاً الطبقة الثالثة ـ وهي دائماً موجودة ـ لها حظ من كل من العلم والدِّين، ولم يخالجها قط إحساس بأي تناقض أو تنافٍ بينهما، ولقد سعت هذه الطبقة إلى إزالة الظلام والغبار الذي أثارته الطبقتان المذكورتان لدق إسفين بين هذين الناموسين المقدسين.

إنَّ بحثنا في الإسلام والدِّين يمكن أن يجري من جانبين اثنين الجانب الاجتماعي، والجانب الديني. فمن حيث الجانب الاجتماعي علينا أن نبحث فيما إذا كان العلم والدِّين ينسجمان معاً أو لا ينسجمان. هل يستطيع الناس أن يكونوا مسلمين بالمعنى الحقيقي، أي أن يؤمنوا بأُصول الإسلام ومبادئه ويعملوا وفق تعاليمه وأن يكونوا علماء في الوقت نفسه؟ أم هل عليهم أن يختاروا واحداً منهما؟ فإذا بحث الأمر على هذا النحو، أفلا نكون متسائلين عن رأي الإسلام في العلم، وعن رأي العلم في الإسلام؟ وكيف هو الإسلام كدين؟ هل يستطيع، اجتماعياً، احتواء الاثنين؟ أم أنَّه يجب أن يتغاضى عن أحدهما؟

الجانب الآخر هو أن نتعرف إلى نظرة الإسلام إلى العلم. ونظرة العلم إلى الإسلام. وهذا، بالبداهة، ينقسم إلى قسمين: الأول هو معرفة وصايا الإسلام وتعاليمه بشأن العلم. هل يقول إنَّ علينا أن نتجنب العلم جهد طاقتنا؟ وهل يرى في العلم خطراً ومنافساً له في وجوده؟ أم أنَّه على العكس من ذلك يرحب بالعلم بكل اطمئنان وشجاعة ويوصي به ويحث عليه؟ ثم علينا أن نعرف رأي العلم في الإسلام. لقد مضى على ظهور الإسلام ونزول القرآن أربعة عشر قرناً، وخلال هذه القرون الأربعة عشر كان العلم يتطور ويتقدَّم ويتكامل، وعلى الأخص في القرون الأربعة الأخيرة، إذ كان تقدم العلم بصورة قفزات واسعة. والآن فلنرَ هذا العلم بعد كل تطوره ونجاحه واضطراد تكامله، ما رأيه في العقائد والمعارف الإسلامية، وفي تعاليم الإسلام الاجتماعية والأخلاقية العملية؟ ترى هل يعترف بهذه أم لا يعترف؟ وهل رفع من شأنها أم أنزله؟

إنَّ كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة سيكون موضوع بحث، إلاَّ أنَّ بحثنا هذا سيتناول قسماً واحداً منها وهو ما يتعلق بنظرة الإسلام إلى العلم.

الإسلام يوصي بالعلم:

ليس هناك أدنى شك في كون الإسلام يؤكد على العلم ويوصي به، بحيث إنَّنا قد لا نجد موضوعاً أوصى به الإسلام وأكده أكثر من طلب العلم.

في أقدم الكتب الإسلامية المدونة نجد أنَّ الحث على طلب العلم يأتي كفريضة، مثل الفرائض الأُخرى كالصلاة، والصوم، والحج والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثم، إضافة إلى الآيات القرآنية الكريمة، نجد أنَّ أهم وصية يوصي بها الرسول الكريم في سبيل العلم هو الخبر الثابتة صحته لدى جميع المسلمين، وهو قوله: «طلب العلم فريضةً على كُلِّ مسلم» فطلب العلم واجب على جميع المسلمين، ولا يختص بطبقة دون أُخرى، ولا بجنس دون آخر. كل من كان مسلماً عليه أن يواصل طلب العلم.

وقال أيضاً «اطلُبوا العِلم ولَو بالصِّين» أي إنَّ العلم لا يختص بمكان معين، فحيثما يوجد علم عليكم بالسفر في طلبه.

وقال أيضاً: «كَلِمة الحِكْمة ضالةُ المؤمن فحيث وجدَها فهو أحقُّ بها» أي إنَّ المؤمن لا يهتم بمن يتلقى عنه العلم، أهو مسلم أم كافر كمثل الذي يجد ماله المفقود عند أحدهم، فلا يسأل عمَّن يكون، بل يأخذ منه ماله دون تردُّد، كذلك المؤمن، فهو يعتبر العلم ملكه، فيأخذه حيثما وجده. والإمام علي عليه السلام يوضح هذا الأمر بقوله: «الحِكمةُ ضالَّة المؤمن فاطلُبوها ولو عندَ المُشركِ تكونوا أحق بها وأهلَهَا».

فطلب العلم فريضة لا يقف في وجهه متعلم ولا معلم ولا زمان ولا مكان أبداً. وهذا أرفع توصية يمكن أن يوصي بها وأسماها.

أي علم؟:

إلاَّ أنَّ هنالك كلمة لا بدَّ أن تقال وهي: ما العلم الذي يقصده الإسلام؟ فقد يقول قائل إنَّ المقصود من كل هذا الكلام عن العلم هو علم الدِّين نفسه، أي إنَّ الناس مطلوب منهم أن يطلبوا معرفة دينهم. فإذا كان العلم عند الإسلام هو علم الدِّين، فإنَّه يكون قد أوصى بنفسه، ولم يقل شيئاً عن العلم الذي هو الاطلاع على حقائق الكائنات ومعرفة أُمور العالم، وبذلك تبقى المشكلة كما هي، وذلك لأنَّ أي مذهب من المذاهب، مهما يكن عداؤه للعلم والمعرفة،

ويقف معارضاً كل اطلاع وتقدم فكري، فإنَّه لا يمكن أن يخالف الاطلاع على ذاته، بل يقول: تعرفوا عليَّ ولا تتعرفوا إلى غيري. وعليه إذا كان مقصد الإسلام بالعلم هو العلم بالدِّين فحسب، عندئذٍ يكون توجه الإسلام نحو العلم صفراً، وتكون نظرته إلى العلم سلبية.

إنَّ العارف بالإسلام ومنطقه لا يمكن أن يقول إنَّ نظرة الإسلام إلى العلم تنحصر بالعلوم الدينية فقط. إنَّ هذا الاحتمال قد ينسجم مع أسلوب عمل المسلمين في القرون المتأخرة، حيث ضيقوا من دائرة العلم والمعرفة وحدَّدوها. وإلاَّ فإنَّ قوله: العلم ضالة المؤمن، عليه أن يأخذه حيثما وجده ولو عند المشرك، يصبح لا معنى له إذا كان المقصود بالعلم هو الدِّين، فأي دين هذا الذي يأخذه المؤمن من المشرك؟ وكذلك الحديث (اطلبوا العلم ولو بالصين) فقد جيء بالصين على اعتبار أنَّها أبعد مكان معروف في العالم يومئذٍ، أو على اعتبار أنَّها كانت معروفة بأنَّها مركز من مراكز العلم والصناعة في العالم، ولكن الصين لم تكن قديماً ولا حديثاً مركزاً من مراكز العلوم الدينية.

بصرف النظر عن كل هذه فإنَّ أحاديث الرسول الكريم تحدد المقصود بالعلم وتفسره، ولكن ليس بالتخصيص والنص على العلم الفلاني والفلاني، وإنَّما بعنوان العلم النافع، العلم الذي معرفته تنفع وعدم المعرفة به تضر. فكل علم يتضمن فائدة وأثراً يقبل بهما الإسلام ويعتبرهما مفيدين ونافعين، يكون ذلك العلم مقبولاً عند الإسلام ويكون طلبه فريضة.

إذن ليس صعباً أن نتحقق من الأمر. علينا أن نرى ما الذي يراه الإسلام نفعاً، وما الذي يراه ضرراً. إنَّ كل علم يؤيد منظوراً فردياً أو اجتماعياً إسلامياً، وعدم الأخذ به يسبب انكسار ذلك المنظور، فذلك علم يوصي به الإسلام. وكل علم لا يؤثر في المنظورات الإسلامية، لا يكون للإسلام نظر خاص فيه. وكل علم يؤثر تأثيراً سيِّئاً، يخالفه الإسلام.

سيرة أئمَّة الدِّين:

إنَّنا من الشيعة، ونعترف بأنَّ الأئمَّة الأطهار ﻋﻠﻴﻬﻢ السلام أوصياء رسول الله ﷺ، وإنَّ سيرهم وأقوالهم سنَّة لنا.

من المعلوم أنَّ المسلمين في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري قد تعرفوا إلى علوم الدُّنيا عن طريق ترجمتها عن اليونانية والهندية والفارسية، ونعلم من ناحية أُخرى، أنَّ الأئمَّة لم يتوانوا في توجيه النقد إلى أفعال الخلفاء، إذ أنَّ كتبنا مليئة بهذه الانتقادات. فلو كانت نظرة الإسلام إلى العلوم نظرة سلبية معارضة، ولو كان الإسلام يرى في العلوم وسائل لتخريب الدِّين وهدمه، لما توانى الأئمَّة الأطهار في انتقاد عمل الخلفاء الذين أوصوا بترجمة تلك العلوم: وأنشأوا لذلك الدواوين وعينوا المترجمين والناقلين والناسخين، لترجمة أنواع الكتب في الفلك والمنطق والفلسفة والطب والحيوان والأدب والتاريخ. لقد سبق لهم أن انتقدوا كثيراً من أعمال الخلفاء، فلو لم يرتضوا عملهم هذا لكان أجدر بالانتقاد لأنَّه أعظم تأثيراً وأبعد أثراً، ولقالوا: (حسبنا كتاب الله) ولكن شيئاً من هذا لم يحدث، ولم نعثر طوال المائة والستين سنة التي مضت على ذلك أي أثر لانتقاده.

منطق القرآن:

ثم إنَّ منطق القرآن بشأن العلم منطق عام لا تخصيص فيه، فالقرآن يصف العلم بأنَّه نور، والجهل بأنَّه ظلام، وهو يرى النُّور خيراً من الظلام.

ولكن القرآن يطرح عدداً من المواضيع ويطلب صراحة من الناس التأمُّل فيها. وما هذه المواضيع سوى تلك العلوم التي نطلق عليها اليوم أسماء العلوم الطبيعية والرياضية والحياتية والتاريخية وغيرها. فالآية ١٦٤ من سورة البقرة تقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ أي إنَّ لكل هذه الظواهر قوانين وأنظمة تقربكم معرفتها إلى وحدانية الله.

فالقرآن يوصي الناس صراحة بدراسة هذه الأمور، لأنَّ دراسة هذه الأُمور تؤدِّي إلى دراسة الفلك والنُّجوم، الأرض والبحار، والكائنات الجوية، والحيوان وغيرها. وهذا واضح في الآية الثانية من سورة الجاثية، والآية ٢٥ من سورة فاطر، وآيات أُخر.

إنَّ القرآن كتاب بدأ أول نزوله بالكلام على (القراءة) و(العلم) و(الكتابة)، فكان مبدأ وحيه توجيه إلى هذه الأُمور: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤﴾.

التوحيد والعلم:

الإسلام دين يبدأ بالتوحيد، والتوحيد قضية عقلانية لا يجوز فيها التقليد والتسليم التعبدي، بل لا بدَّ فيه من التعقل والاستدلال والتفلسف.

ولو كان الإسلام قد ابتدأ بالثنائية أو التثليث لما استطاع إطلاق الحرية في هذا البحث، وما كان له إلاَّ أن يعلن عنه كمنطقة محرمة ممنوعة. ولكنَّه إذ بدأ بالتوحيد، فقد أعلنه منطقة مفتوحة، بل واجبة الارتياد، ومدخل المنطقة، في نظر القرآن، هو الكائنات برمتها، وبطاقة الدخول هي العلم والتعلم، ووسيلة التنقل في هذه المنطقة هي قوَّة الفكر والاستدلال المنطقي. هذه هي المواضيع التي يوصي القرآن بدراستها. أما كون المسلمين لم يولوها اهتماماً بقدر اهتمامهم بمواضيع أُخرى لم يوص القرآن بها، فذلك أمر آخر، وله أسبابه التي لا مجال هنا لبحثها.

كل هذه قرائن تدلُّ جميعها على أنَّ نظرة الإسلام لا تنحصر بالعلوم الدينية. لقد دار نقاش طويل قديماً حول ما يقصده الإسلام بالعلم الذي يرى التزود به واجباً وفريضة. وراحت كل مجموعة تحاول تطبيق ذلك على ذلك الفرع من العلوم الذي تمثله هي. فكان علماء الكلام يقولون: إنَّ المقصود هو علم الكلام، وقال المفسرون: إنَّه يقصد علم التفسير، والمحدثون قالوا: إنَّه علم الحديث. وقال الفقهاء: إنَّه الفقه وأنَّ على كل امرىء إمَّا أن يكون فقيهاً أو مقلداً لفقيه. وقال الأخلاقيون: إنَّه علم الأخلاق والاطلاع على المنجيات

والمهلكات. وقال الصوفيون: المقصود هو علم السَّيَر والسلوك والتوحيد العملي، وينقل الغزالي بهذا الشأن عشرين قولاً غير إنَّ المحققين يقولون: إنَّ المقصود ليس أياً من هذه العلوم على وجه التخصيص، إذ لو كان المقصود علماً معيناً لذكره رسول الله وعيَّنه بالاسم. إنَّما المقصود هو كل علم نافع يفيد الناس.

هل العلم وسيلة أم غاية؟:

إنَّ الالتفات إلى نقطة معينة تحل لنا المسألة بحيث نستطيع أن ندرك منظور الإسلام، وذلك بمعرفة ما إذا كان الإسلام ينظر إلى العلم كهدف أو كوسيلة.

لا شك أنَّ بعض العلوم هدف بذاته. كالمعارف الربوبية، ومعرفة الله وما يتعلق بذلك، كمعرفة النفس والمعاد. فإذا تجاوزنا هذه، تكون العلوم الأُخرى وسائل لا أهدافاً. أي إنَّ ضرورة علم ما وفائدته لا تتحدد بمقدار أهميته كوسيلة لتحقيق عمل أو وظيفة فكل العلوم الدينية، باستثناء المعارف الإلٰهيَّة، كعلم الأخلاق، والفقه والحديث، تدخل في ذلك المعنى، أي إنَّها كلها وسائل، وليست أهدافاً، ناهيك عن العلوم الأدبية والمنطق التي تدرس في المدارس الدينية كمقدمات.

ولهذا يرى الفقهاء في اصطلاحهم أنَّ وجوب العلم وجوب مقدمي، أي أنَّ وجوبه متأتٍ من كونه يعد المرء ويهيئه للقيام بعمل ما متفق مع منظور الإسلام، حتى إنَّ تعلم المسائل العلمية في الأحكام ومسائل الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج والطهارة، ممَّا هو مذكور في الرسائل العملية، ليس إلاَّ لكي يكون الإنسان متهيئاً لأداء وظيفة أُخرى أداءً صحيحاً. فالمستطيع الذي ينوي الحج يجب أن يتعلم ما يتعلق بأحكامه لكي يكون مستعداً لأداء مناسك الحج على وجهها الصحيح.

وبعد أن ندرك هذا علينا أن ندرك أمراً آخر، وهو: أي دين هو الإسلام؟ ما أهدافه؟ ما المجتمع الذي يريده؟ ما مدى اتساع المنظورات الإسلامية؟ هل

اكتفى الإسلام بهذا العدد من المسائل العبادية والأخلاقية؟ أم إنَّ تعاليم هذا الدِّين قد اتسعت لتشمل كل شؤون حياة البشر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإنَّ له في ذلك أهدافاً يبغي تحقيقها؟ هل الإسلام يريد المجتمع مستقلاً، أم لا يعنيه إن كان مستعمراً محكوماً؟ ما من شك في أنَّ الإسلام يريد مجتمعاً مستقلاً، حراً، عزيزاً شامخ الرأس، مستغنياً عن الآخرين.

وثمة أمر ثالث لا بدَّ من معرفته والاطلاع عليه، وهو أنَّ العالم اليوم يدور على العلم، وإنَّ مفتاح كل شيء هو العلم والمعرفة الفنية، وإنَّنا بغير العلم لا نستطيع خلق مجتمع غني، ومستقل، وقوي، وحر، وعزيز. وهذا يؤدِّي بنا إلى الاستنتاج بأنَّ من الواجب والمفروض على المسلمين في كل زمان، وعلى الأخص في زماننا هذا، أن يتعلموا ويتقنوا كل علم من العلوم التي تكون وسيلة للوصول إلى الأهداف السامية المذكورة.

وعلى هذا الأساس، نستطيع اعتبار جميع العلوم النافعة علوماً دينية، كما نستطيع أن نعرف أي العلوم من الواجبات الكفائية وأي العلوم من الواجبات العينية، وكذلك نستطيع أن نعرف إنَّ علماً من العلوم يمكن أن يكون في وقت ما من أوجب الواجبات، ولا يكون كذلك في وقت آخر. وهذا بالطبع يتعلق بميزان ذكاء الأشخاص الذين يكونون من المجتهدين في كل زمان ويستنبطون الأحكام لذلك الزمان.

الفهرس

محاضرات الجزء الثاني

التعرف على القرآن

دروس من القرآن

القرآن والحياة

فريضة العلم

التقوى

التوحيد والتكامل

الشدائد والصعاب

213

نظرة الدين إلى الدنيا

اللَّه هو الرزّاق

الدفاع أو الاعتداء

تحقيق نظريّة نسبية الأخلاق

ثبات الأخلاق

مفاهيم إسلامية

العالم في المنظور الإلٰهي والمنظور المادي



" الدين الإسلامي الحنيف دين مجهول ، حقائقه قد إنقلبت بالتدريج في نظر الناس ، والسبب الأساس في إعراض طائفة من الناس هو المفاهيم الخاطئة التي قدّمت بإسم هذا الدين . هذا الدين المقدس يتعرض في عصرنا الراهن أكثر من أي شيء أخر إلى إساءة بعص أدعياء حماية الدين ".

"هجوم الأستعمار الغربي من جانب ، بعملائه المرئيين وغير المرئيين وقصور أو تقصير كثير من أدعياء حماية الإسلام في هذا العصر من جانب أخر ، أدى إلى تعرض الفكر الإسلامي باستمرارفي الحقول المختلفة أصولاً وفروعاً إلى هجوم غادر"

من أقوال الشهيد مطهري